

تقرير الدروس

السيد كمال الحيدري

الجزء الأول

بقلم الشيخ علي حمود العبادي

منشورات الرضا

شرح نهاية الحكمة

الإلهيّات بالمعنى الأخصّ

تقريراً لدروس

السيّد كمال الحيدري

الجزء الأول

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

شرح كتاب نهاية الحكمة

«الإلهيّات بالمعنى الأخص» - ج ١

تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري

بقلم:	الشيخ علي حمود العبادي
المراجعة اللغوية:	عبد الرضا افتخاري
تنضيد الحروف:	محمد البديري
الطبعة الأولى:	١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م
المطبعة:	ستاره
الكمية:	٢٠٠٠ نسخة
سعر الجزأين:	١٤٠٠٠ تومان
ISNB :	٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٤٢ - ٢
ISBN الدورة :	٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٤٤ - ٦

الناشر : دار فراقد للطباعة والنشر

قم - إيران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

سورة البقرة، الآية ٢٦٩


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

تعدّ هذه الدراسة جزءًا من مجموعة دروس ألقيناها في شرح نهاية الحكمة للعلاّمة الطباطبائي، حاول تلميذنا فضيلة العلاّمة الحجّة الشيخ علي حمود العبادي دامت توفيقاته أن يخرجها بصيغة كتاب بعد تدوينها وإبداء الملاحظات الفنّية والتوضيحية عليها؛ مما كان له الأثر المفيد في صياغتها بهذه الصورة.

وبعد ملاحظة ما قرّره وجدت أنها تستوعب جميع التفاصيل التي عرضتُ لها بدقة وعمق وحسن بيان؛ ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهد فكريّ وعلميّ جليل للكاتب الفاضل بذله من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإني إذ أشكر له هذا الجهد المبارك أدعو الله العليّ القدير أن يجعله علماً من أعلام هذه الأمّة راجيا أن يواصل الشوط، لاسيّما مع ما تعيشه الأمّة من تساؤلات مختلفة في هذا المجال، آملا أن تستجيب لبعض تلك المتطلبات الفكرية والعقائدية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كمال الحيدري

١ رجب المرجّب ١٤٣٠ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي أخرجنا من الظلمات إلى النور وأنقذنا من الجاهلية بالإسلام، والصلاة والسلام على خير خلقه خاتم رسله، البشير النذير والسراج المنير، سيّدنا محمّد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، عصمة المعتصمين ومنار المهتدين، والسلام على صفوة أصحابه الصالحين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

إنّ الله تعالى قد خلق الإنسان لأجل أن يبلغ غايته، وهي تحقيق كماله المتمثّل بالقرب الإلهي وتحقّق صبغة التوحيد في قلبه؛ قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (البقرة: ١٣٨).

ومن الواضح أنّ جميع العلوم الشرعية تعدّ مقدّمة لوصول الإنسان إلى تلك الغاية، وهي القرب الإلهي وتحقّق التوحيد في قلبه، إلا أنّ بعض هذه العلوم تكون مقدّمة قريبة وبعضها بعيدة وبعضها متوسّطة. فمثلاً علم الفقه بما يشتمل على المسائل الفردية والاجتماعية والمسائل التي تتكفّل بسياسة المدن وتعمير البلاد وتدبير المنزل وتنظيم العباد، يكون مقدّمة للعمل، والعمل بدوره يكون مقدّمة لحصول المعارف العليا وتحقّق التوحيد في قلب الإنسان.

وكذلك علم الأخلاق الذي يعدّ مقدّمة لتهذيب النفوس وتزكيتها، يعدّ مقدّمة لتهيئة النفس واستعدادها لتلقّي المعارف الإلهية والقرب الإلهي.

ولا يخفى أنّ كمال المعرفة الإلهية والقرب الإلهي يتوقّف على معرفة الإنسان بخالقه ومعرفة صفاته وأسمائه الحسنى وكيفية خلقه للأشياء على وجهها الأكمل ومعرفة كيفية عنايته تعالى بمخلوقاته وكيفية تدبيرها، مضافاً إلى معرفة النفس الإنسانية وطرق اتصالها بالله تعالى، وغير ذلك من المقدّمات التي يتوقّف عليها كمال الإنسان ووصوله إلى القرب الإلهي والسعادة العظمى والشرف العظيم والدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة. ذلك لأنّ القرب الإلهي لا يمكن أن يتحقّق إلا في ضوء معرفة صحيحة بصيرة، كما جاء في الحديث الشريف: «ليس إلى الله طريق يسلك إلا بالعلم»[١]. فبالعلم يهتدي الإنسان إلى ربّه: «إنّ بالعلم تهتدي إلى ربّك»[٢] و: «من علم اهتدى»[٣] وفي حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام يقول: «العمل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعة السير إلا بعداً»[٤].

ويطلق على العلم الذي يُتوصّل بواسطته إلى معرفة الواجب تعالى وأسمائه الحسنى... العلم الأعلى، أو الفلسفة الأولى، كما ذكر ذلك العلاّمة الطباطبائي في بداية الحكمة بقوله: «الحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ويسمّى أيضاً: الفلسفة الأولى، والعلم الأعلى، وموضوعه: الموجود بما هو موجود. وغايته: تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود ـ وبالأخصّ العلّة الأولى التي إليها

---

(١) مصباح الشريعة المنسوب إلى الامام الصادق عليه السلام، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى: ص١٤.

(٢) روضة الواعظين، محمد بن الفتّال النيسابوري، تحقيق السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، انتشارات الشريف الرضي، قم المقدسة: ص١٦.

(٣) المصدر نفسه: ص١٥.

(٤) الكافي، ثقة الإسلام أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، الطبعة الرابعة، ١٤٠١ هـ: ج١، ص٤٤.

تنتهي سلسلة الموجودات، وأسمائها الحسنى، وصفاتها العليا، وهو الله عزّ اسمه»[١].

وعلى هذا الأساس يكون العلم الأعلى أو الفلسفة الأولى من أشرف العلوم، لأنّ شرف العلم بشرف موضوعه وغايته، وإلى ذلك أشار صدر المتألّهين في الأسفار بقوله: «ثم اعلم أنّ هذا القسم من الحكمة [أي قسم الإلهيات بالمعنى الأخصّ] الذي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها وهو الإيمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥) وقوله ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١٣٦) وهو مشتمل على علمين شريفين أحدهما العلم بالمبدأ، وثانيهما العلم بالمعاد. ويندرج في العلم بالمبدأ، معرفه الله وصفاته وأفعاله وآثاره، وفي العلم بالمعاد، معرفه النفس والقيامة وعلم النبوّات. وقد مدح الله الناظرين المتفكّرين فيهما، فقال جلّ ثناؤه في مدح الناظرين في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالّة على عظمه المبدع وتوحيده: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا﴾ (آل عمران: ١٩١)، وقال في مدح الناظر في أمر نفسه والمزكّي لها عن الأغشية المادية: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٧ـ ١٠)»[٢].

ومن الواضح أنّ المعيار والملاك الذي يعتمد عليه هذا العلم الذي

---

(١) بداية الحكمة، لمؤلّفه العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ: ص٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، لمؤلّفه: الحكيم الإلهي صدر الدّين محمد الشيرازي، المتوفّى ١٠٥٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ: ج٦،ص٩.

يتوصّل من خلاله إلى معرفة الواجب هو العقل والتعقّل، ولعلّ هذا من الواضحات التي تعلو على البرهنة والاستدلال، فمثلاً: إنّنا نجد قضيّة توقّف إثبات وجود الباري تعالى على العقل واضحة لا ريب فيها، إذ لا يمكن الاستدلال على وجود الباري تعالى بواسطة الشرائع بما هي شرائع؛ لأنّ مشروعية الشرائع إنما هي بانتسابها إلى الله تعالى، وعلى هذا فالإيمان بها متوقّف على الإيمان بوجود الله تعالى. فلو أُخذ الاستدلال على وجود الله تعالى من الشرائع، للزم الدور الباطل. ولذا نجد أنّ موقف الأنبياء عليهم السلام حيال إثبات وجود الله تعالى هو موقف المذكّر والمنبّه للاستدلال العقلي، وهكذا بالنسبة لأصول الدين الأخرى.

ومن هذا المنطلق نجد هذا الحشد المتنوّع من النصوص القرآنية والروائية التي تؤكّد أهمية العقل.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ العقل وإن كان له إطلاقات متعدّدة لا يناسب التعرُّض لها دورَ المقدّمة، لكنّ ما نتوخّاه من العقل في هذه المقدّمة هو تلك القوّة التي من خلالها يتوصّل الإنسان إلى معرفة الواجب تعالى وأسمائه الحسنى ونحوها من مقدّمات وصول الإنسان إلى القرب الإلهي وتحقّق التوحيد في قلبه.

إلاّ أنّ النقطة الجديرة بالذكر هي أنّ القول بأنّ العقل أساس المعارف الإلهية لا يعني أنّ العقل هو المعيار والملاك الوحيد في جميع مسائل الدين، لأنّ العقل مهما كان له دور في الوصول إلى المعارف الإلهية العليا، إلا أنّه له حدود لا يتجاوزها ويقف عاجزاً عن معرفة جملة من المسائل الأخرى، من قبيل التفاصيل الجزئية لكثير من مسائل الشريعة كتفاصيل المعاد وتفاصل العبادات ونحوها من المسائل الأخرى التي لا يمكن للعقل إبداء الرأي فيها.

والشيء الذي يسترعي الالتفات هو أنّ البحث في معرفة الواجب تعالى

ليس غاية في نفسه، كما اشرنا آنفاً، وإنما هو وسيلة وواسطة لتحقّق القرب الإلهي ونيل السعادة العظمى. فلو لم يكن الباعث على هذا العلم طلب الحقّ والقرب الإلهي، وإنما كان هو نفس العلم وتعلّم فنونه لا غير، فلا يكون علماً إلهياً ولا حكمته حكمةً إلهية. لذا يقول صدر المتألّهين في المقام: «وليعلم أنّ معرفة الله وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها.... مجرد البحث كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر فإنّ جميعها ظلمات بعضها فوق بعض»[1].

منهج العلامة الحيدري في شرح نهاية الحكمة

يتميز منهج السيد الأستاذ العلامة الحيدري في شرح نهاية الحكمة بما يلي:

١. تميزت طريقة الأستاذ الحيدري بمنهجية خاصّة ساهمت في إعطاء الطالب تمرّساً في المسائل الفلسفية من خلال إطلاعه على نصوص فلسفية أخرى لكلّ مسألة، لاسيما كتاب الأسفار، والشواهد الربوبية، والمبدأ والمعاد، بالإضافة إلى مصادر أخرى لكبار الفلاسفة كالشيخ الرئيس والشيخ السهروردي والميرداماد وغيرهم، إذ في كلّ مطلب تقريباً يُرجع الأستاذ إلى عدد من المصادر ليكسب الطالب رؤية واسعة حول المسائل الفلسفية.

كذلك تساهم هذه المنهجية في تمرين الطالب على العودة بنفسه إلى الآراء ومتابعتها بنفسه في مصادر أخرى لغرض الاستزادة أو المقارنة، مما يعطي للطالب أثراً كبيراً في ترسيخ المطالب في ذهنه.

٢. عرض الأقوال والآراء المختلفة في البحث بأسلوب جميل واضح ويكلّ أمانه.

٣. يشير الأستاذ إلى الدوافع الكامنة وراء الأقوال .

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١، ص١١.

٤. من الخصائص المهمّة التي يمتاز بها السيد الأستاذ: الإشارة في خاتمة كلّ بحث إلى ما يؤيّد تلك المسألة المبحوث عنها من نصوص قرآنية وروائية.

ولا يخفى ما لهذه النقطة من أهمّية وأثر كبير في البحث، لأنّ النقل يعدّ مفتاحاً يشقّ الطريق أمام العقل ويثير دفائنه[1]، ومن هنا نجد أنّ الكثير من الفلاسفة وصلوا إلى تسجيل إنجازات كبيرة على صعيد الأبحاث الفلسفية، نتيجة لاستهدائهم بسراج النقل.

٥. تحرير محلّ النزاع في المسائل التي يقع فيها الخلاف.

٦. بيان ثمرة المسألة الفلسفية وكيفية الاستفادة منها في البحوث الأخرى لاسيما في بحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ.

٧. التسلسل المنطقي للبحث، كما تقدّم، بالإضافة إلى الإشارة إلى تاريخ المسألة .

منهج التقرير

من الواضح أن مادّة الشرح هي مجموعة من الدروس التي ألقاها سماحة الأستاذ على مجموعة من الطلبة في حوزة قم المقدّسة، وقد اقتضى تقريرُها بالشكل الماثل أمامك عزيزي القارئ اتّباعَ منهج خاصّ، تبعاً لما تمليه طبيعة تحويل الدروس إلى مادّة مقروءة. ويمكن تلخيص منهج التقرير بالنقاط التالية:

١. الحفاظ على تسلسل البحث على وفق ما كان عليه في المتن، ما عدا بعض الأبحاث التي اقتضى تنظيمها التقديم والتأخير.

---

(١) عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «بعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول». نهج البلاغة وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضيّ من كلمات الإمام عليه السلام، ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلمية: الدكتور صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم: الخطبة ١، ص٤٣.

٢. استحداث عناوين أخرى تسهم في سهولة المطالعة ومعرفة محتوى ومضمون البحث.

٣. تدوين الأبحاث وفتحها في ضوء مراجعة عدد من المصادر الأخرى.

٤. بحث المسألة من وجهة النظر الكلامية في ضوء النصوص القرآنية والروائية، والمصادر الأخرى التي أحال إليها السيد الأستاذ.

٥. في نهاية كلّ بحث وضعت تعليقات السيد الأستاذ على المتن توضيحاً له، أو ما أفاده السيد الأستاذ من ملاحظات أخرى، تحت عنوان «تعليقات على المتن».

٦. التأكّد من سلامة النصوص المقتبسة من مصادرها الأصلية. وكذلك تخريج الأقوال من المصادر المعتبرة.

٧. حرصت على الإفادة من المصادر والمراجع الأساسية والقديمة لأصالتها.

إهداء

أسأل الله تعالى أن يتقبّل مني هذه البضاعة المزجاة بأفضل القبول، متضرّعاً إليه تعالى أن يرفع أجر هذا العمل إلى الأرواح الطاهرة من أهل البيت وأن تكون موضع رضاهم عليهم السلام.

وفي الختام لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر الجزيل لأخي العزيز عبد الرضا الافتخاري؛ لما بذله من جهد مشكور بالمراجعة اللغوية للكتاب وإخراجه بهذه الصورة الجميلة.

قم المقدسة / عش آل محمد صلى الله عليه وآله

علي حمود عناد العبادي

الثالث من ربيع الثاني ١٤٣٠هـ.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد: الإلهيات بالمعنى الأخصّ أشرف العلوم

من الواضح أنّ العلوم إنّما تتفاضل فيما بينها على أساس موضوعاتها، وبتبع تلك الموضوعات تتفاضل الغايات؛ لأنّ الموضوع إذا كان شريفاً فالغاية المترتّبة عليه تكون شريفة أيضاً، للسنخيّة والمشاكلة بين الموضوع والغاية. على هذا الأساس يكون علم الإلهيّات بالمعنى الأخصّ أشرف العلوم لأنّ موضوعه ـ وهو الحقّ تعالى وأسماؤه وصفاته وأفعاله ـ أشرف الموضوعات.

قال صدر المتألّهين: «فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة، وهو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والإلهيّات المسمّى بمعرفة الربوبيّة والحكمة الإلهيّة. ولمّا كان أفضل نِعم الله الفائضة على خلقه وأشرف عطيّاته التي آتاها من لدنه عبداً من عباده، هو الذي سمّاه الله في كتابه المنير بالخير الكثير ـ أعني الحكمة الإلهيّة والمعرفة الربوبيّة...

ولا شكّ أنّها السعادة العظمى والبجهة الكبرى، وبتحصيلها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة، وكلّ من آتاه الله نعمه يجب ـ بحسبه ـ عليه شكراً وإحساناً، فيجب على من آتاه الله رحمةً من عنده وعلّمه من لدنه علماً، وأفاده قوّةً في هذا العلم... أن يسارع إلى شكر نعمة الله وجوده، ويبادر إلى إظهار كرمه ورحمته، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (الضحى: ١١) من إيضاح هذه المطالب المهمّة وكشف هذه المقاصد العليّة لينتفع بها العباد، ويترتّب عليها

صلاح المعاد»[1].

وهذه الحقيقة أكّدتها نصوص روائيّة كثيرة، منها:

• عن ابن عبّاس قال: «جاء أعرابي إلى النبيّ ﷺ فقال: يا رسول الله علّمني من غرائب العلم، قال: ما صنعت في رأس العلم حتّى تسأل عن غرائبه؟ قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: معرفة الله حقّ معرفته»[2].

• عن ابن أبي عمير عن هشام قال: «كنت عند أبي عبد الله الصادق عليه السلام فقال: إنّ أفضل الفرائض وأوجبها على الإنسان معرفة الربّ والإقرار له بالعبوديّة»[3].



(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٣.

(٢) التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي، المتوفّى ٣٨١هـ صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة السابعة: ١٤٢٢هـ الباب ٤٠ باب أدنى ما يجزي من معرفة التوحيد، الحديث: ٥، ص٢٧٧.

(٣) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، تأليف: العَلَم العلاّمة الحجّة فخر الأمّة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة المصحّحة ١٤٠٣هـ كتاب التوحيد، باب نفي الرؤية وتأويل الآيات فيها، الحديث: ٣٤، ج٤ ص٥٥.

المرحلة الثانية عشرة

في ما يتعلّق بالواجب الوجود

(عزّ اسمه) من المباحث

وهي في الحقيقةِ مسائلُ متعلّقةٌ بمرحلةِ الوجوبِ والإمكانِ، أفرَدوا للكلامِ فيها مرحلةً مستقلّةً اهتماماً بها واعتناءً بشرافةِ موضوعِها.

وفيها أربعةٌ وعشرونَ فصلاً.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

عقد المصنّف هذه المرحلة للبحث في وجود الواجب وصفاته وأفعاله، وهو المصطلح عليه بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ، مقابل الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، الذي يكون البحث فيه عاماً للموجود المطلق، أي الموجود بما هو موجود، وهو أعمّ من الواجب والممكن.

وقبل الولوج في البحث لابدّ من تقديم عدد من الأمور:

الأمر الأوّل: البحث في الواجب هو الغاية الأسنى في الفلسفة.

الأمر الثاني: السبب في إطلاق الإلهيّات بالمعنى الأعمّ على الفلسفة الأولى.

الأمر الثالث: موقع بحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ.

١. البحث في الواجب تعالى هو الغاية الأسنى في الفلسفة

من الغايات والثمرات الأساسيّة المترتّبة على البحث الفلسفي: معرفة الله تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته، بل تعدّ هذه الثمرة أهمّ الفوائد والثمرات المترتّبة على الفلسفة الأولى. ومن الواضح أنّ الإنسان لو لم يقف على المسائل الأساسيّة في التوحيد، لا يمكن أن تتحقّق له رؤية كونية سليمة. وبعبارة أخرى: إنّ الاعتقاد الصحيح لجميع المسائل العقائديّة يكمن في الفهم الصحيح لمسائل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ.

وهذا ما أشار إليه الماتن ﷺ في بيان الغاية المترتّبة على البحث الفلسفي حيث قال: «وغايته: تمييز الموجودات الحقيقيّة من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود، وبالأخصّ العلّة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات،

وأسمائه الحسنى وصفاته العليا، وهو الله عزّ اسمه»[1].

٢. السبب في إطلاق الإلهيّات بالمعنى الأعمّ على الفلسفة الأولى

ذُكرت عدّة أسباب في وجه تسمية الفلسفة الأولى بالإلهيّات بالمعنى الأعمّ؛ منها:

• إنّه تسمية للكلّ باسم أشرف أجزائه، لأنّ من أجزاء الفلسفة الأولى الإلهيّات بالمعنى الأخصّ الذي هو أشرف أجزاء هذا العلم، بل هو أشرف العلوم ـ كما تقدّم ـ.

• إنّ البحث في الفلسفة الأولى هو بحث من زاوية البُعد الإلهي، وبعبارة أخرى: البحث في العلل المادّية والصوريّة برؤية توحيديّة. ولا يخفى أهمّية المبدأ الفاعلي والغائي في فهم الحقائق الوجوديّة عموماً؛ لأنّ عزل المبدأ الفاعلي وكذا الغائي عن هذه الحقائق لا يؤدّي ـ بطبيعة الحال ـ إلى الفهم السليم لها، خصوصاً على مباني الحكمة المتعالية التي تؤمن أنّ كلّ عالم الإمكان وجود رابط بالنسبة إليه تعالى.

• إنّ البحث فيه عن أحوال الوجود من حيث هو وجود، وهذا وإن كان أعمّ من وجود الواجب ووجود الممكن، إلاّ أنّه لمّا كان البحث عن وجود الممكن مآله إلى البحث عن وجود الواجب عزّ اسمه لأنّه فعله وأثره، إذن الفلسفة الأولى، ليس فيها بحث إلاّ عن وجود الواجب الذي هو الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وعن وجود الممكن الذي ليس هو إلاّ أثره وفعله.

لذا قال الآملي: «إنّ البحث عن الوجود المطلق بحثٌ عنه سبحانه وعن آثاره وأفعاله، وإنّما سُمّي بالمعنى الأعمّ، لأعمّية موضوعه عن موضوع الإلهي

---

(١) بداية الحكمة، لمؤلّفه العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هـ: المقدّمة، ص٧.

بالمعنى الأخصّ، لكون موضوعه هو الوجود المرسل المطلق الغير المقيّد بخصوصيّة أصلاً، وموضوع الإلهي الأخصّ هو الوجود الواجبي جلّت آلاؤه.

فالبحث عن الإلهي الأخصّ قسمٌ من أبحاث الإلهي بالمعنى الأعمّ، لكون موضوعه قسماً من موضوعه كما هو معلوم»[1].

٣. موقع بحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ

مقتضى الضابط الذي ذكره الماتن ﷺ في العرض الذاتي هو أن يكون المحمول مساوياً لموضوع العلم لا أعمّ منه ولا أخصّ، وبتعبير آخر: «أن يكون بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه»[2].

من هنا ذكر أنّ بعض المحمولات إذا كانت أخصّ من موضوع العلم، كالإمكان أو الوجوب مثلاً، فإنّها بمفردها لا تكون عرضاً ذاتيّاً لموضوع العلم، وإنّما هي وما يقابلها جميعاً تساوي الموجود المطلق، أي أنّ كلاً منهما ذاتيّ لحصّة خاصّة من الأعمّ المذكور، لأنّ المأخوذ في حدّ كلّ منهما هو الحصّة الخاصّة به. على هذا الأساس فالمسائل الفلسفيّة تنقسم إلى قسمين أساسيّين:

الأوّل: ما تكون الأحوال والأعراض منحصرة في أحكام تساوي الموجود من حيث هو موجود؛ كالخارجيّة المطلقة والوحدة العامّة والفعليّة الكلّية المساوية للموجود المطلق، وهذه غير الخارجيّة المقيّدة التي يقع في قِبالها الوجود الذهني، وغير الوحدة الخاصّة التي تقابلها الكثرة، وغير الفعليّة الجزئيّة التي تقابلها ما بالقوّة.

---

(١) درر الفوائد، وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف الحاج الشيخ محمد تقي الآملي، مؤسّسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ : ج١ ص٤٢٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الطباطبائي: ج١ ص٣٠.

الثاني: ما تكون تلك الأعراض أخصّ من الموضوع الأعمّ، لكنّها ليست غيره، كقولنا: العلّة موجودة، فإنّ العلّة وإن كانت أخصّ من الموجود بما هو موجود، لكن العلّية ليست حيثيّة خارجة عن الموجوديّة العامّة، وإلاّ لكانت باطلة الذات. وأمثال هذه المحمولات مع ما يقابلها تعود إلى قضايا مردّدة المحمول تساوي أطراف الترديد فيها الموجوديّة العامّة، كقولنا: كلّ موجود إمّا واجب أو ممكن، وإمّا بالفعل أو بالقوّة، وإمّا واحد أو كثير، وإمّا خارجيّ أو ذهنيّ، ومن الواضح أنّ أكثر المسائل في الفلسفة مرجعها إلى القسم الثاني.

وعلى هذا الأساس ذكر في المتن أنّ الموضع الطبيعي لبحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ إنّما هو في مباحث الوجوب والإمكان، لأنّهما معاً يشكّلان المحمول المساوي لموضوع العلم، فكان من المناسب تخصيص بحث لبيان خصائص الوجود الواجبي وبيان صفاته وأسمائه وأفعاله في تلك المرحلة.

من هنا قد يُقال: إذن لماذا أُفرد بحث مستقلّ للإلهيّات بالمعنى الأخصّ وجُعل خاتمة الأبحاث الفلسفيّة جميعاً؟ والجواب عن ذلك، لعلّه يعود إلى:

١ ـ توقّف بحوث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ على عدد من الأصول والقواعد العقليّة التي يبحث عنها في الأمور العامّة من الحكمة الإلهيّة.

٢ ـ أنّ البحث في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ ومعرفة أسمائه وصفاته تعالى، يعدّ الغاية القصوى من الفلسفة الإلهيّة ـ التي لم تسمّ بهذا الاسم إلاّ لأجلها ـ والغاية هي الكمال الأخير الذي يتوجّه إلى الفاعل في فعله، فأُخّرت ليوافق الوضع الطبع.

وهذا ما أشار إليه المصنّف في مقدّمة بداية الحكمة ـ كما تقدّم ـ (وغايته، معرفة العلل العالية للوجود، وبالأخصّ العلّة الأولى ـ التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات ـ وأسماؤه الحسنى وصفاته العُليا، وهو الله عزّ اسمه).

الفصل الأوّل

في إثبات الوجود الواجبي

البراهينُ الدالّةُ على وجودهِ تعالى كثيرةٌ متكاثرة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أقسام العلم بوجوده تعالى

عقد المصنّف هذا الفصل لإثبات وجود الواجب تعالى من خلال برهان الصدّيقين، إلاّ أنّه عنونه بـ «إثبات الوجود الواجبي» وكان الأحرى أن يقول: «في إثبات الوجود الواجبي ببرهان الصدّيقين» وذلك:

- إنّه بيّن فيه خصوص برهان الصدّيقين بتقريراته المختلفة.
- إنّ عنونة هذا الفصل بما ذكره‌قدس‌سره لا يتلاءم من الناحية الفنّية مع ما ذكر في عنوان الفصل الثاني، لأنّه عنون بقوله: «في بعض آخر ممّا أُقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين». اللّهُمّ إلاّ أن يُقال إنّ التعبير «ببعض آخر» في الفصل الثاني للإشارة إلى الخصوصيّة التي يتميّز بها البرهان الذي ذكر في الفصل الأوّل عمّا ذكر في الفصل الثاني.

وكيفما كان، لكي يتّضح معنى قوله في المتن إنّ البراهين الدالّة على وجوده كثيرة متكاثرة، لابدّ من الوقوف على الطرق الأساسيّة التي من خلالها يمكن إثبات وجوده تعالى؛ فالعلم بوجوده تعالى ينقسم إلى قسمين أساسيّين:

الأوّل: العلم الحضوري

هو حضور ذات المعلوم ووجوده لدى العالم، وقد تقدّم في المرحلة الحادية عشرة أنّ العلم الحضوري لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه وإنّما يشمل علم العلّة بمعلولها وعلم المعلول بعلّته[1]. وهذا واضح بناءً على مباني الحكمة المتعالية التي ترى أنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علّته، قائم به غير

---

(١) نهاية الحكمة، العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤ هـ، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثالث عشر: ص٢٦٢.

مستقلّ عنه بوجه. فكما أنّ المعلول حاضر بتمام وجوده لعلّته غير محجوب عنها، كذلك العلّة حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقلّ باستقلالها، فهي معلومة لمعلولها علماً حضورياً.

قال الطباطبائي: «والقرآن الكريم أوّل كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع. فالكتب السماويّة السابقة على ما بأيدينا ساكتة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله، وتخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل، فإنّ العلم الحضوري عندهم كان منحصراً في علم الشيء بنفسه حتّى كُشف عنه في الإسلام، فللقرآن المنّة في تنقيح المعارف الإلهيّة»[1].

ومنشأ هذا العلم الحضوري والشهودي الحاصل لكلّ أحد، هو أنّ الله سبحانه خلق الإنسان على فطرة التوحيد؛ قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾(الروم: ٣٠)، ولعلّ في قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾(الأعراف: ١٧٢) إشارة إلى هذه الحقيقة، خاصّةً بالنظر إلى ما ورد في تفسيره عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

• عن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ قلت: معاينةً كان هذا؟ قال: نعم، فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولولا ذلك لم يدرِ أحد مَن خالقه ورازقه...»[2]، وكذلك ما ورد في بعض كلماتهم عليهم السلام (في دعاء عرفة): «تعرّفت لكلّ شيء، فما جهلك شيء».

إلاّ أنّ هذه المعرفة الحضوريّة بالله تعالى:

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، للعلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ: ج٨ ص٢٤١.

(٢) تفسير العيّاشي، تأليف: الشيخ أبي النضر محمد بن مسعود العيّاشي، المتوفّى نحو ٣٢٠هـ. تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، قم: ج٢ ص١٧٣، الحديث رقم: ١٦٥١.

أوّلاً: لا تعني الإحاطة التامّة بالذات المقدّسة، إذ إنّ الإحاطة بها مستحيلة؛ لأنّ ذاته تعالى غير متناهية، ومن المُحال إحاطة المتناهي ـ كالإنسان مثلاً ـ باللامتناهي. وهذا ما أشار إليه صدر المتألّهين بقوله: «وأمّا أنّ حقيقته غير معلومة لأحد علماً اكتناهياً وإحاطياً عقلياً أو حسّياً، فهذا حقّ لا يعتريه شبهة، إذ ليس للقوى العقليّة أو الحسّية التسلّط عليه بالإحاطة والاكتناه، فإنّ القاهريّة والتسلّط للعلّة بالقياس إلى المعلول، والمعلول إنّما هو شأنٌ من شؤون علّته، وله حصول تامّ عندها، وليس لها حصول تامّ عنده.

وأمّا أنّ ذاته لا تكون مشهودة لأحد من الممكنات أصلاً، فليس كذلك، بل لكلّ منها أن يلاحظ ذاته المقدّسة ـ عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأحياز ـ على قدر ما يمكن للمُفاض عليه أن يلاحظ المُفيض، فكلّ منها ينال من تجلّي ذاته بقدر وعائه الوجودي، ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة به، لبُعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام والقوى والموادّ، لا لمنع وبخل من قبله تعالى»[1].

وثانياً: إنّ هذه المعرفة لها مراتب متعدّدة، وأدناها هي المعرفة الحاصلة لدى كلّ إنسان، وأعلاها ما يفوز به الأنبياء الكاملون والأولياء المقرّبون والشهداء والصدّيقون.

أقسام العلم الحضوري بالله تعالى

ينقسم هذا النحو من العلم به تعالى إلى بسيط ومركّب.

توضيحه: إنّ العلم كالجهل قد يكون بسيطاً، وهو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك، وعن التصديق بأنّ المدرك ما هو؟ وقد يكون مركّباً، وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك وبأنّ المدرَك هو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص١١٤.

ذلك الشيء.

بناءً على ذلك، فما ذكر أنّ كلّ إنسان له علمٌ حضوريّ بالله تعالى، إنّما يقصد به العلم البسيط لا المركّب. قال صدر المتألّهين: «إنّ إدراك الحقّ تعالى على الوجه البسيط حاصل لكلّ أحد في أصل فطرته... وأمّا الإدراك المركّب، سواء كان على وجه الكشف والشهود ـ كما يختصّ بخلّص الأولياء والعرفاء، أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكّرين في صفاته وآثاره ـ فهو ليس ممّا هو حاصل للجميع. وهو مناط التكليف والرسالة، وفيه يتطرّق الخطأ والصواب، وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان، والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس، بخلاف النحو الأوّل ـ أي العلم البسيط ـ فإنّه لا يتطرّق إليه الخطأ والجهالة أصلاً»[1].

الثاني: العلم الحصولي

بيّن المصنّف في مطاوي البحوث السابقة على هذه المرحلة أنّ حقيقة العلم الحصولي إنّما هي بحضور صورة الشيء في الذهن، بمعنى أنّ الأشياء تحضر إلى الذهن بماهيّاتها لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتّب عليها آثارها الخارجيّة. قال في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة: «وانقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة، فحضور المعلوم للعالم، إمّا بماهيّته وهو العلم الحصولي، أو بوجوده وهو العلم الحضوري»[2].

في ضوء هذا التعريف للعلم الحصولي قالوا إنّ حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي، لأنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له ـ كما سيأتي في الفصل الثالث من هذه المرحلة.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «أمّا أنّ حقيقة الواجب غير معلومة لأحد

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص١١٦.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٣٧.

بالعلم الحصولي الصوري، فهذا ممّا لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء، وقد أُقيم عليه البرهان، كيف وحقيقته ليست إلاّ نحو وجوده العيني الخاصّ به؟ وليس الوجود الخاص للشيء متعدّداً، بخلاف الماهيّة فإنّها أمرٌ مبهم لا يأبى تعدّد أنحاء الوجود لها»(١).

وقال في المبدأ والمعاد: «إنّ للعقل أن يكتنه تلك الماهيّات ويتصوّرها بكنه حقائقها وينتزع منها الإنسانيّة والحيوانيّة والفلكيّة وغيرها، وليس له أن ينال الموجود الحقّ ويتصوّره على الاكتناه به حتّى ينتزع منه الموجوديّة المصدريّة، إذ يمتنع ارتسام الحقيقة الواجبة في الأذهان ـ عالية كانت أو سافلة ـ بل جميع القوى الإدراكيّة ـ عقليّة كانت أو حسّية ـ في مرتبة واحدة بالقياس إلى نيل الجناب الربوبي، كما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم»، فالإحساس إنّما يتعلّق بما في عالم الخلق، والتعقّل إنّما يتعلّق بما في عالم الأمر، فما هو فوق الخلق والأمر يكون محتجباً عن الحسّ والعقل»(٢).

الفرق بين نحوي العلم بالله تعالى

ثمّ إنّه لو قبلنا أنّه يمكن تحصيل العلم به تعالى من خلال العلم الحصولي أيضاً، كما هو الحال في العلم الحضوري، بناءً على أنّ الوجود الذهني للشيء ليس منحصراً في ماهيّته، بل يشمل المفهوم الفلسفي أيضاً، فيعمّ الحصولي علمنا بالواجب تعالى وبالوجود الرابط وبكلّ وجود من حيث وجوده وصفات وجوده وبالأعدام، وكذا علمنا بصفات المفاهيم والماهيّات الموجودة في الذهن ـ المعبّر عنها بالمعقولات الثانية المنطقيّة ـ.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص١١٣.

(٢) المبدأ والمعاد، تأليف: صدر الدّين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، مقدّمة وتصحيح: سيّد جلال الآشتياني: ص ٣٣.

إذا كان الأمر كذلك، قد يتساءل عن الفرق بين العلم الحضوري بالشيء والعلم الحصولي به؟

والجواب: إنّ حقيقة كلّ واحد من الأشياء ـ كائنة ما كانت ـ هي عينها الموجودة في الخارج. فحقيقة زيد مثلاً هي العين الإنساني الموجود في الخارج، وهو الذي يتميّز بنفسه عن كلّ شيء ولا يختلط بغيره ولا يشتبه بشيء من أمره هناك مع من سواه. ثمّ إنّا ننتزع منه معاني ناقلين إيّاها إلى أذهاننا، نتعرّف بها حال الأشياء ونتفكّر بها في أمرها، كمعاني الإنسان وطويل القامة والشابّ وأبيض اللون وغير ذلك، وهي معانٍ كلّية إذا اجتمعت وانضمّت أفادت نوعاً من التميّز الذهني نقنع به.

وهذه المعاني التي ننالها ونأخذها من العين الخارجيّة، هي آثار الروابط التي بها ترتبط بنا تلك العين الخارجيّة نوعاً من الارتباط والاتّصال، كما أنّ زيداً مثلاً يرتبط ببصرنا بشكله ولونه، ويرتبط بسمعنا بصوته وكلامه، ويرتبط بأكفّنا ببشرته، فنعقل منه صفة طول القامة والتكلّم ولين الجلد ونحو ذلك. فلزيد ـ مثلاً ـ أنحاء من الظهور لنا تنتقل بنحوٍ إلينا، وهي المسمّاة بالصفات، وأمّا عين زيد ووجود ذاته فلا تنتقل إلى أفهامنا بوجه، ولا تتجافى عن مكانها ولا طريق إلى نيلها، إلاّ أن نشهد عين زيد الخارجيّة بنفسها وحقيقتها.

وبهذا يظهر أنّا لو شاهدنا عين زيد مثلاً وعلمنا به حضوراً، فهذا معناه أنّا وجدناه بعينه بوجه مشهوداً، فهو المعروف الذي ميّزناه حقيقةً عن غيره من الأشياء من غير أن يشتبه بغيره، ثمّ إذا عرفنا صفاته واحدة بعد واحدة فقد استكملنا معرفته والعلم بأحواله. وأمّا إذا لم نعلم به شهوداً وحضوراً، وإنّما توسّلنا إلى معرفته بالصفات، فإنّا لم نعرف منه إلاّ أموراً كلّية لا توجب له تميّزاً عن غيره وتوحيداً في نفسه، كما لو لم نرَ مثلاً زيداً بعينه، وإنّما عرفناه بأنّه إنسان أبيض اللون طويل القامة ونحوها، بقي على الاشتراك حتّى نجده بعينه، ثمّ

نطبّق عليه ما نعرفه من صفاته[1].

تأسيساً على ذلك نقول: إنّ المعرفة الحقيقيّة بالله تعالى لا تكون إلاّ بأن يُعرف بعينه أوّلاً ـ وإن لم تكن على نحو الإحاطة والاكتناه كما تقدّم ـ ثمّ تُعرف صفاته لتكميل الإيمان به، وهذا ما لا يتحقّق إلاّ من خلال العلم الحضوري والشهودي به تعالى.

أمّا البراهين الفلسفيّة والكلاميّة عموماً ـ التي هي المدار في تحصيل العلم الحصولي به تعالى ـ فإنّ غاية ما تفيده أنّ في دار الوجود موجوداً ما يمتنع عدمه فيُقال إنّه واجب الوجود، وهكذا يوصف بالحياة والعلم والقدرة من الصفات الذاتيّة، كما أنّه يتّصف بالعلّية والخالقيّة والربوبيّة وغيرها من الصفات الفعليّة والإضافيّة، وموضوع جميع هذه الأوصاف هو ما يُطلق عليه «شيء» أو «موجود» ونحوهما من المفاهيم العامّة.

ولعلّ هذا هو وجه التأكيد في النصوص المستفيضة حول معرفة الله من خلال معرفة النفس، وأنّها أنفع المعرفتين كما قال عليّ أمير المؤمنين عليه السلام: «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين»، والمراد بالمعرفتين هما المعرفة الآفاقيّة والأنفسيّة، كما في قول الله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (فصّلت: ٥٣).

ووجه الأنفعيّة هو: «أنّ النظر في الآيات الآفاقيّة والمعرفة الحاصلة من ذلك نظرٌ فكريّ وعلمٌ حصوليّ، بخلاف النظر في النفس وقواها وأطوارها ووجودها، والمعرفة المتجلّية منها، فإنّه نظر شهوديّ وعلمٌ حضوريّ. والتصديق الفكري يحتاج في تحقّقه إلى نظم الأقيسة واستعمال البرهان، وهو

---

(١) ينظر حاشية الطباطبائي على تحف العقول عن آل الرسول، لمؤلّفه الشيخ الثقة الجليل الأقدم، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤٠٤هـ، كلام الإمام الصادق عليه السلام في وصف المحبّة لأهل البيت عليهم السلام، ص٣٢٦ بتصرّف.

باقٍ ما دام الإنسان متوجّهاً إلى مقدّماته غير ذاهل عنها ولا مشتغل بغيرها، ولذلك يزول العلم بزوال الإشراف على دليله وتكثر فيه الشبهات ويثور فيه الاختلاف.

وهذا بخلاف العلم الحضوري بالنفس وقواها وأطوار وجودها فإنّه من العيان، فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه وشاهد فقرها إلى ربّها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمراً عجيباً، وجد نفسه متعلّقة بالعظمة والكبرياء، متّصلة وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعها وبصرها وإرادتها وحبّها، وسائر صفاتها وأفعالها، بما لا يتناهى بهاءً وسناءً وجمالاً وجلالاً وكمالاً، من الوجود والحياة والعلم والقدرة وغيرها من كلّ كمال. وعند ذلك تنصرف عن كلّ شيء وتتوجّه إلى ربّها وتنسى كلّ شيء وتذكر ربّها، فلا يحجبه عنها حجاب ولا تستتر عنه بستر، وهو حقّ المعرفة الذي قدّر لإنسان»[1].

والأخبار المأثورة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في بيان ما قدّمناه كثير جدّاً:

• عن الشعبي عن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له: «إنّ الله أجلّ من أن يحتجب عن شيء أو يحتجب عنه شيء»[2].

• وعن موسى بن جعفر عليهما السلام في كلام له: «ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب واستتر بغير ستر مستور، لا إله إلاّ هو الكبير المتعال»[3].

وهذه المعرفة، الأحرى بها أن تسمّى بمعرفة الله بالله، كما وردت

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٦ ص١٧١.

(٢) الاحتجاج، تأليف أبي منصور أحمد بن علي بن طالب الطبرسي (ت: ٥٤٨ هـ)، تحقيق السيد محمد باقر الخرسان، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ: ج١ ص٣١٣.

(٣) التوحيد، للصدوق، مصدر سابق: ص٩٨.

النصوص المستفيضة:

• عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرفوا الله بالله»[١].

• وعن عبد الأعلى عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في حديث قال فيه: «إنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه إنّما يعرف غيره»[٢].

• وعن عليّ بن الحسين السجّاد عليهما السلام: «بكَ عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدرِ ما أنت»[٣].

ولعلّ ما ورد في كلمات الحكماء من أنّ «واجب الوجود لا يُعرف إلاّ من ذاته»[٤] إشارة إلى ذلك.

وأمّا المعرفة الفكريّة التي يفيدها النظر في الآيات الآفاقيّة، سواء حصلت من قياس أو حدس أو غير ذلك، فإنّما هي معرفة بصورة ذهنيّة عن صورة ذهنيّة، وجلّ الإله أن يحيط به ذهن أو تساوي ذاته صورة مختلقة اختلقها خلقٌ من خلقه، لذا ورد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم»[٥].

وقد لخّص الإمام الصادق عليه السلام، كلا هذين النحوين من المعرفة بالله تعالى، والفارق بينهما في كلامه حيث قال: «ومَن زعم أنّه يعبد بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب»، ثمّ قال: «إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه»[٦].

---

(١) الأصول من الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، ج١ ص٨٥، كتاب التوحيد، باب لا يعرف إلاّ به، الحديث: ١.

(٢) التوحيد، للصدوق، مصدر سابق: ص ١٤٣.

(٣) مفاتيح الجنان، للشيخ عباس القمّي رحمه الله، دعاء أبي حمزة الثمالي.

(٤) التعليقات، ابن سينا، حقّقه وقدّم له: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ: ص ٢٧٠.

(٥) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٦٦، ص ٢٩٣.

(٦) تحف العقول، مصدر سابق: ص٣٢٦.

تعليقات على المتن

• قوله ﵀: «كثيرةٌ متكاثرة».

علّق الحكيم السبزواري على قول الحكماء: «إنّ الطرق إلى الله كثيرة» بقوله: «اعلم أنّ لهذا الكلام ظاهراً يناسب طريقة أهل النظر، وباطناً يناسب مشرب أهل الذوق والشهود.

أمّا الظاهر، فهو أنّ المراد بالطرق الكثيرة: طرق الوجوب والإمكان والحدوث والحركة وغير ذلك... وأمّا الباطن فهو تلميح إلى قولهم: الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق»[1].



(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، حاشية السبزواري: ج٦ ص١٢، رقم ١.

وأوثقُها وأمتنُها هو البرهانُ المتضمِّنُ للسلوكِ إليهِ من ناحيةِ الوجودِ، وقد سمَّوهُ برهانَ الصدِّيقينَ، لما أنّهم يعرفونَهُ تعالى بهِ لا بغيرِهِ، وهو - كما سنقفُ عليهِ - برهانٌ إنّيٌّ يُسلَكُ فيهِ من لازمٍ مِن لوازمِ الوجودِ إلى لازمٍ آخرَ.

برهان الصدّيقين

قبل بيان تقريرات برهان الصدّيقين التي عرض لها المصنّف في هذا الفصل، لابدّ من الإشارة إلى مبحثين أساسيّين:

الأوّل: هل برهان الصدّيقين لّمي أم إنّي؟

الثاني: وجه تسميته ببرهان الصدّيقين.

المبحث الأوّل: برهان الصدّيقين لّمي أم إنّي؟

لكي يتّضح أنّ برهان الصديقين لّمي أو إنّي لابدّ من بيان عدّة أمور:

الأوّل: أنحاء العلم الحصولي.

الثاني: طرق الاستدلال البرهاني على وجوده تعالى.

الثالث: أقسام البرهان.

١. في بيان أنحاء العلم الحصولي

ينقسم العلم الحصولي إلى نحوين أساسيّين:

النحو الأوّل: العلم الحصولي البديهي. وهو العلم الذي لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر، إلاّ أنّ ذلك لا ينافي أن يكون قابلاً للإثبات بطريق النظر.

ببيان آخر: البديهي قسمان: قسم لا يمكن الاستدلال عليه بحيث لو فرض أنّه أنكره منكر، لم يكن لنا طريق إلى إثباته، مثل استحالة اجتماع النقيضين، وأصل العلّية ووجود الواقعيّة العينيّة، وقدرة العقل البشري على الكشف عن الواقع، وقسم يمكن أن يستدلّ عليه، فلو أنكره منكر أمكن الإتيان بحجّة وبرهان يثبته، وعندئذ تكون الحجّة ـ في الحقيقة ـ تنبيهاً على أمر بديهي. وهذا ما أشار إليه المصنّف ـ بعد أن عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم

بعينه ضرورياً ـ بقوله: «وقد أقاموا على ذلك حججاً هي تنبيهات، بناءً على ضروريّة المسألة»[١].

على هذا فإذا كان العلم بوجوده تعالى أمراً بديهيّاً، فإنّ جميع البراهين التي تُقام لإثبات وجوده لا تكون براهين حقيقيّة ـ بحسب الاصطلاح المنطقي ـ لأنّ وظيفة البرهان هو السير من معلوم تصديقيّ للكشف عن مجهول تصديقيّ، ومع فرض عدم وجود المجهول التصديقي ـ لبداهته ـ فلا معنى لإقامة البرهان عليه، وبذلك تنحصر وظيفة البرهان على هذا الفرض بكونه منبّهاً لا أكثر.

النحو الثاني: العلم الحصولي النظري، وهو ما يحتاج في تصوّره (إن كان علماً تصوّريّاً) أو في التصديق به (إن كان علماً تصديقيّاً) إلى اكتساب ونظر، كتصوّر ماهيّة الإنسان، والتصديق بأنّ الزوايا الثلاث مساوية لقائمتين، وأنّ الإنسان ذو نفس مجرّدة.

٢. في بيان طرق الاستدلال على وجوده تعالى

من الواضح أنّ عمليّة الاستدلال التي يمارسها أيّ مستدلّ، هي حركة فكريّة[٢] تتقوّم بأمور ثلاثة؛ المستدلّ، والطريق الذي يسلكه، والغاية والهدف الذي يرمي الوصول إليه.

على هذا الأساس يمكن تقسيم الطرق لإثبات وجوده تعالى إلى ثلاثة هي:

الطريق الأوّل: وهو الطريق الذي تكون فيه الأمور الثلاثة المقوّمة للحركة الفكريّة، منعزل بعضها عن بعض، وهو من أشهر الطرق في

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الخامس من المرحلة الأولى، ص٢٤.

(٢) من هنا ذكر بعض الأعلام أنّ المدرسة المشائيّة إنّما تسمّت بهذا الاسم لأنّها اكتفت بمجرّد النظر والبيان والبرهان، لأنّ عقولهم في الفكر والحركة من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب. ينظر: شرح رسالة المشاعر للاهيجي: ص٤.

الاستدلال على إثبات وجوده تعالى، من قبيل برهان الحدوث، والإمكان، والحركة، والنظم ونحوها.

فإنّ الملاحَظ في هذه الأدلّة هو عدم اتّحاد أركان الحركة الفكريّة، إذ إنّ المستدلّ وهو الإنسان غير الطريق كالإمكان والحدوث، وهما غير الهدف الذي هو إثبات وجوده تعالى.

الطريق الثاني: وهو الذي يكون فيه اتّحاد بين المستدلّ والطريق، وهما غير الغاية والهدف، من قبيل برهان النفس، فإنّ المستدلّ هو النفس الإنسانيّة، وهي متّحدة مع الطريق الذي هو النفس أيضاً، وهما غير الغاية التي هي إثبات وجوده تعالى.

الطريق الثالث: وهو الذي يتّحد فيه الطريق والغاية دون المستدلّ، ويعبَّر عن هذا النحو من الاستدلال ببرهان الصدّيقين. فإنّ الملاحَظ في هذا الاستدلال أنّ الطريق وهو الوجود ـ كما سيأتي بيانه ـ عين الغاية، وهي كون الوجود واجباً، وهما غير المستدلّ.

٣. في بيان أقسام البرهان

من الواضح أنّ الذي يُستعمل في الاستدلالات الفلسفيّة هو القياس البرهاني، لا القياس الخطابي أو الجدلي أو الشعري أو المغالطي، لأنّ ما يرمي الفيلسوف الوصول إليه هو اليقين. والمقصود به ـ بحسب منطق البرهان الأرسطي ـ «هو العلم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا»[1].

وبتعبير: آخر إنّ هذا اليقين مركّب من علمين: العلم بقضيّة معيّنة، والعلم بأنّ من المستحيل أن لا تكون القضيّة بالشكل الذي عُلم. وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى العلم الأوّل لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان الأرسطي. وهذا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، حاشية الطباطبائي: ج١ ص٣٠.

ما يُعبّر عنه بأنّه «الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، وأنّ الجزم الأوّل جزم لا يزول، وأنّ الجزم الثاني ـ أيضاً ـ جزم لا يزول»[1].

ثمّ ذكر المنطق الأرسطي أنّ القياس البرهاني لكي يفيد نتيجة يقينيّة، لابدّ من أن يتألّف من مقدّمات يقينيّة، والمقدّمة لكي تكون يقينيّة:

- «يجب أن تكون ضروريّة، أي في الصدق، وإلاّ لم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين.
- وأن تكون دائمة، أي في الصدق بحسب الأزمان، وإلاّ كذب في بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين.
- وأن تكون كلّية، أي في الصدق بحسب الأحوال، وإلاّ كذب في بعضها، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين.
- وأن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع، أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه، بقطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين»[2].

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمة نقول: قسّم المناطقة البرهان إلى أقسام على أساس الحدّ الأوسط فيه، لأنّه هو الذي يؤلّف العلاقة بين الأصغر والأكبر فيوصلنا إلى النتيجة، وهي:

الأوّل: أن يكون الأوسط ـ مع كونه واسطة في الإثبات والتصديق ـ واسطة في الثبوت أيضاً، أي علّة لثبوت الأكبر في الأصغر، وبتعبير آخر علّة للنتيجة. وهو المسمّى بالبرهان اللمّي، كقولهم: «الإنسان متعجّب، وكلّ متعجّب فهو ضاحك» فإنّ التعجّب علّة لثبوت الضحك للإنسان واقعاً، أو

---

(١) شناخت در قرآن، آية الله جوادي آملي، مركز مديرية الحوزة العلمية، قم، فارسي: ص٢٣٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الطباطبائي: رقم ١، ج١، ص٣٠.

كقولهم: «هذه الحديدة ارتفعت حرارتها، وكلّ حديدة ارتفعت حرارتها فهي متمدّدة»، فينتج: هذه الحديدة متمدّدة. فنجد أنّ الحدّ الأوسط وهو ارتفاع الحرارة، علّة للنتيجة وهي تمدّد الحديد في عالم الثبوت ونفس الأمر والواقع.

ولا فرق بعدئذ بين أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر في نفسه أو للأصغر في نفسه أو لعلّة ثالثة. فمثلاً قولنا: «هذا القياس بديهيٌّ الانتاج، وكلّ ما كان بديهيَّ الانتاج فهو من الشكل الأوّل، فهذا القياس من الشكل الأوّل» فإنّ بداهة الإنتاج التي هي الحدّ الأوسط معلولة للأكبر في نفسه. وقولنا: «كلّ برهان فهو قياس، وكلّ قياس فهو حجّة» فالأوسط فيه معلول للأصغر في نفسه. وكذلك قولنا: «الماء مركّب، وكلّ مركّب فهو قابل للتجزئة» فالأوسط ـ وهو التركيب ـ لا هو معلول للأصغر ولا للأكبر.

فإنّه في جميع هذه الحالات إذا كان الأوسط علّة لثبوت الأكبر في الأصغر فهو لمـّي؛ قال الشيخ في «الإشارات»: «واعلم أنّه لا سواء قولك: إنّ الأوسط علّة لوجود الأكبر مطلقاً أو معلول مطلقاً، وقولك إنّه علّة أو معلول لوجود الأكبر في الأصغر. وهذا ممّا يغفلون عنه، بل يجب أن تعلم أنّه كثيراً ما يكون الأوسط معلولاً للأكبر، لكنّه علّة لوجود الأكبر في الأصغر».

قال الطوسي معلّقاً على هذا المقطع: «أقول: وجود الأكبر مطلقاً غير وجود الأكبر في الأصغر، والحكم هو الثاني، وعلّة الأوّل غير علّة الثاني، والأوسط علّة في برهان لِمَ ومعلول في الدليل الثاني دون الأوّل، وأهل الظاهر من المنطقيّين قد غفلوا عن هذا الفرق، فالشيخ أوضح الحال فيه.

وممّا نزيده بياناً أنّ الأوسط يمكن أن يكون ـ مع كونه علّة لوجود الأكبر في الأصغر ـ معلولاً للأكبر، كقولنا: (هذه الخشبة يتحرّك إليها النار، وكلّ ما يتحرّك إليها النار يوجد فيها النار) فوجود النار أكبر وحركة النار واسطة، وهي علّة لوجود النار في الخشبة مع أنّها معلولة للنار، ويكون هذا البرهان

برهان لِمٍ»[١].

الثاني: أن يكون الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر في الأصغر لا علّة له، كقولهم: هذه الحديدة متمدّدة، وكلّ حديدة متمدّدة مرتفعة درجة حراتها، فينتج هذه الحديدة مرتفعة درجة حرارتها. فالحدّ الأوسط وهو التمدّد معلول للنتيجة وهي ارتفاع درجة حرارة الحديدة، أو كقولهم: الإنسان ضاحك، وكلّ ضاحك فهو متعجّب. وهذا القسم من البرهان هو الإنّي المصطلح عليه بالدليل.

وأوضح الشيخ في «منطق الإشارات» كلا هذين القسمين بقوله:

«إنّ الحدّ الأوسط إن كان هو السبب في نفس الأمر لوجود الحكم ـ وهو نسبة أجزاء النتيجة بعضها إلى بعض ـ كان البرهان برهان لِمٍ، لأنّه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي اللمّية في التصديق ووجود الحكم، فهو مطلقاً معطٍ للسبب.

وإن لم يكن كذلك، بل كان سبباً للتصديق فقط، فأعطى اللمّية في التصديق ولم يعط اللمّية في الوجود، فهو المسمّى برهان إنّ، لأنّه دلّ على إنيّة الحكم في نفسه دون لّميته في نفسه.

فإن كان الأوسط في برهان إنّ ـ مع أنّه ليس بعلّة لنسبة حدّي النتيجة ـ هو معلول نسبة حدّي النتيجة، لكنّه أعرف عندنا سمّي دليلاً. مثال ذلك، قولك: إن كان كسوف قمريّ موجوداً، فالأرض متوسّطة بين الشمس والقمر، لكن الكسوف القمري موجود، فإذن الأرض متوسّطة».

وعلّق الطوسي على ذلك بقوله: «الحدّ الأوسط في البرهان لابدّ وأن يكون علّة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل، وإلاّ فلم

---

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، سنة ١٤٠٣هـ: ج١ ص٣٠٨.

يكن البرهان برهاناً على ذلك المطلوب، هذا خلف.

ثمّ إنّه لا يخلو إمّا أن يكون مع ذلك علّة أيضاً لوجود ذلك الحكم في الخارج أو لا يكون. فإن كان، فالبرهان هو المسمّى ببرهان لمَ، وإلاّ فهو البرهان المسمّى ببرهان إن. وهو لا يخلو إمّا أن يكون الأوسط فيه معلولاً لوجود الحكم في الخارج أو لا يكون، فالأوّل يسمّى دليلاً، والثاني لا يُخصّ باسم. والدليل يشارك برهان لِمَ في الحدود، ويتخالفان في وضع الأوسط والأكبر، وفي النتيجة.

وأحقّ البراهين باسم البرهان هو برهان «لِمَ» لأنّه معطٍ للسبب في الوجود والعقل، والعلم اليقيني بما له سبب في الخارج عن أجزاء القضيّة لا يحصل إلاّ به، كما ذكرناه، فمقدّمتاه أقدم في الوجود والعقل جميعاً من النتيجة. وأمّا برهان «إن» فلا يعطي السبب إلاّ في العقل فقط، والعلم اليقيني يحصل به إذا كان السبب في الوجود معلوماً، إلاّ أنّه لا يكون سبباً في العقل لكونه غير تامّ في سببيّته، ولذلك لا يصلح أن يقع في البرهان، فالواقع في البرهان يكون سبباً في العقل فقط، ويكون البرهان به برهان «إنّ»، ومقدّمتا هذا البرهان أقدم في العقل لأنّهما أعرف عندنا، وليستا بأقدم في الطبع.

وإنّما عُرّفتا بلم وإنّ، لأنّ اللمّية هي العليّة، والإنّية هي الثبوت، وبرهان (لِمَ) يعطي علّة الحكم على الإطلاق، وبرهان (إن) لا يعطي علّته في الوجود، لكن يعطي ثبوته في العقل»[1].

الثالث: أن لا يكون الأوسط علّة أو معلولاً للنتيجة، بل أحد معلولي علّة، والنتيجة معلولها الآخر، فهناك تلازم خارجيّ بينهما ينشأ من التلازم بين معلولي علّة ثالثة، يستكشف من وجود أحدهما وجود الآخر، فلو علمنا بوجود علّته، فلاستحالة وجود معلول من دون علّة، فإذا علم بوجود العلّة

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج١ ص٣٠٦.

تحقّق العلم بالمعلول الآخر، لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته، إذن العلم بأحد المعلولين يستلزم العلم بالمعلول الآخر. كقولهم: (كلّ إنسان كاتب، وكلّ كاتب ضاحك)، فالكتابة علّة لإثبات الضحك للإنسان، وليس بين الكتابة والضحك أي علّية أو معلوليّة، فالكتابة والضحك متلازمان خارجاً لأنّ علّتهما واحدة، وليس لكونهما متلازمين بالذات، ويسمّى هذا القسم بالإنّ المطلق.

الرابع: أن لا يكون الحدّ الأوسط ـ في عالم الثبوت ونفس الأمر ـ علّة أو معلولاً للنتيجة، من قبيل الاستدلال بمفهوم الوجود (الذي هو حاكٍ عن الوجود) على كون نفس ذلك الوجود واجباً، فيكون الطريق فيه ـ وهو الوجود ـ حدّاً أوسط للوصول إلى النتيجة، وهو كون ذلك الوجود واجباً.

والملاحظ هنا أنّ الحدّ الأوسط ـ وهو الوجود ـ لا هو علّة للنتيجة ولا معلولاً لها ولا هما معلولا علّة ثالثة، لأنّ الوجود الواجبي لا معنى أن يكون معلولاً لغيره. نعم مفهوم الوجود والوجوب متلازمان، لأنّهما مفهومان منتزعان من حقيقة واحدة. وهذا هو المصطلح عليه ببرهان الملازمات العامّة، وقد يعبّر عنه بالشبيه باللمّ[1].

أمّا لِمَ نجعل بعض اللوازم العامّة حدّاً أوسط لبعضها الآخر، فذلك لأنّ اللوازم بعضها بيّنة وبعضها ليست كذلك، فيستدلّ بما هو بيّن على ما ليس ببيّن، فيجعل الأوّل حدّاً أوسط للوصول إلى الثاني. قال الشيخ في كتاب البرهان: «فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته لكنّه ليس بيّن الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر إلاّ أنّه بيّن الوجود للأصغر، ثمّ الأكبر بيّن الوجود للأوسط، فينعقد برهان يقينيّ، ويكون برهان إنّ ليس برهان لِمَ»[2].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٢٩.

(٢) الشفاء، المنطق، ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ، الفصل =

والسبب في إفادة هذا القسم من البرهان لليقين، هو توفّر أركان البرهان المتقدّمة، من كونها ضروريّة، دائميّة، ذاتيّة، كلّية. من هنا قال المصنّف: «فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ البحث عن المطلوب إنّما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه إن كان ذا سبب، أو من طريق الملازمات العامّة إن كان ممّا لا سبب له»[١].

ولعلّ وجه تشبيهه باللمّ هو لأجل إفادته لليقين كما هو في برهان اللمّ. مع كونه برهاناً إنيّاً في الحقيقة، لأجل تقسيم المناطقة للبرهان قسمة أوّليّة إلى لّمي وإنّي، فإذا لم يكن البرهان لميّاً كان إنيّاً بالضرورة.

نظرية الطباطبائي في إمكانية الاستدلال بالأقسام المتقدمة

يعتقد المصنّف تَنّ عدم إمكانيّة إقامة البرهان اللمّي في جميع المسائل الفلسفيّة فضلاً عن إثبات وجوده تعالى، وبهذا حصر الاستدلال ببرهان الملازمات العامّة، أي الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر. وعلّل ذلك كالتالي:

أمّا وجه عدم جريان برهان «اللمّ» في المسائل الفلسفيّة عموماً، فلأنّ موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، ومن الواضح أنّ الوجود المطلق لا علّة له، إذ لا خارج عنه إلاّ العدم حيث قال: «إنّ كون موضوعها ـ أي الفلسفة ـ أعمّ الأشياء، يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج عنه، إذ لا خارج هناك فلا علّة له، فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لّمية»[٢].

وأمّا وجه عدم جريان برهان «اللمّ» لإثبات جوده تعالى، فلأنّه لا علّة فلا برهان «لمّ» عليه. وهذا ما ذكره جملة من الأعلام.

= الثامن من المقالة الأولى: ج٣، ص ٨٦.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، الفصل الثالث عشر من المرحلة الحادية عشرة: ص٢٦٢.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة، ص٦ .

قال الشيخ في «المبدأ والمعاد»: «فالأوّل تعالى، ليس عليه برهان محض، لأنّه لا سبب له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لأنّه استدلال من حال الوجود أنّه يقتضي واجباً، وأنّ ذلك الواجب كيف يجب أن يكون»[١].

وقال في التعليقات: «الحقّ ما وجوده له من ذاته، فلذلك الباري هو الحقّ وما سواه باطل، كما أنّ واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلاّ من ذاته»[٢].

وقال صدر المتألّهين: «إنّ الاحتجاج منحصر في الإنّي واللمّي، والواجب تعالى ليس معلولاً لشيء أصلاً، بل هو علّة لجميع ما عداه، فكلّ ما يستدلّ به على وجوده يكون دليلاً إنّياً»[٣].

وكذلك لا مجال لبرهان «الإنّ» أيضاً، وذلك لوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه المصنّف في حواشيه على الأسفار من: «أنّ العلم بالمعلول لا يتمّ إلاّ مع العلم بوجود علّته قبله، فيكون إثبات وجود العلّة به ثانياً، لغواً لا أثر له»[٤].

الثاني: أنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلاّ بأسبابها، فالعلم بالمعلول يتوقّف على العلم بالعلّة، فلو توقّف العلم بالعلّة على العلم بالمعلول لزم الدور المحال[٥].

إذن «السلوك من المعلول إلى العلّة لا يفيد يقيناً»[٦].

على هذا الأساس صرّح بأنّه «لا يبقى للبحث الفلسفي إلاّ برهان الإنّ،

---

(١) المبدأ والمعاد، لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، تحقيق: عبد الله نوراني: الفصل ٢٤، ص٣٣.

(٢) التعليقات: ص٧٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٢٧.

(٤) المصدر نفسه، الحاشية رقم ١، ج٣ ص٣٩٦.

(٥) المصدر نفسه، الحاشية رقم ٢، ج٦ ص٢٧.

(٦) نهاية الحكمة، مصدر سابق: كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة، ص٦.

الذي يعتمد فيه على الملازمات العامّة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر»[١].

وأشكل بعض الأعلام المعاصرين على هذا الكلام:

أوّلاً: «عدم وجود علّة للموجود المطلق، لا يستلزم عدم علّة لحصّة خاصّة أو لمرتبة خاصّة منه، ويكفي في ذاتيّة المحمول أن يكون ثابتاً لحصّة من موضوع العلم، كما أنّه يكون حصّة من المحمول ثابتة للموضوع كما صرّح به أساطين المنطق.

وثانياً: بناءً على كون مسائل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ من مسائل الفلسفة، لا مناص عن قبول إمكان إقامة البرهان اللمّي فيها، فإنّ الأفعال يمكن إثباتها من طريق الصفات الإلهيّة تبارك وتعالى، فيسلك من العلّة إلى المعلول، وهو برهان لمّي»[٢].

إلاّ أنّ هذين الإشكالين لا يردان على المصنّف تئُّ لأنّهما يبتنيان على أساس أنّ المحمول حتّى لو كان أخصّ من الموضوع فهو ذاتيّ له، وقد تقدّم أنّ المصنّف لا يقبل ذلك وإنّما يرى أنّ المحمول لابدّ أن يكون مساوياً لموضوع العلم، وإذا كان أخصّ فيكون هو وما يقابله محمولاً في المسألة الواحدة.

نعم، تتمّ نظرية المصنّف تئُّ من عدم جريان البرهان اللمّي في الفلسفة عموماً وفي الإلهيّات بالمعنى الأخصّ خصوصاً، إذا التزمنا:

أوّلاً: بمبناه في ضابط المسألة الفلسفيّة، وأمّا إذا لم نقبل ذلك كما أوضحناه مفصّلاً في شرحنا على الأسفار[٣]، حيث أثبتنا أنّ المحمول لا

---

(١) المصدر نفسه: ص٦ .

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح يزدي، الفقرة رقم: ٨ ، ص١٥.

(٣) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، تقريراً لأبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ : ج١ ص٣٢٧.

يشترط أن يكون مساوياً لموضوع العلم، بل قد يكون أخصّ منه، فللبرهان اللمّي في تلك المسائل مجال واسع، كما أشير إليه، من أنّ الأفعال الإلهيّة يمكن إثباتها من طريق الصفات الذاتيّة لله تبارك وتعالى، حيث استدلّ على كون العالم مخلوقاً على أحسن نظام وأتقنه بعلمه الذاتي بالنظام الأحسن الذي هو علّة للعالم بنظامه الأحسن. ومن الواضح أنّ هذا البرهان لمّي لأنّه استدلّ من العلّة على المعلول.

وثانياً: إنّ الحدّ الأوسط لابدّ أن يكون علّة خارجيّة للنتيجة، وأمّا إذا لم نقبل ذلك وذهبنا إلى أنّ الذي يشترط في البرهان اللمّي أن يكون الأوسط علّة تحليليّة بحسب الواقع ونفس الأمر للنتيجة، لا علّة خارجيّة عينيّة، فلا مجال لدعوى المصنّف.

توضيحه: إنّ التلازم بين الأوسط والنتيجة تارةً يكون وجوديّاً خارجيّاً، وأخرى تحليليّاً مفهوميّاً بحسب الواقع ونفس الأمر.

والنحو الأوّل من التلازم، هو ما يكون لكلٍّ من المتلازمين وجوده الخاصّ به، وبينهما رابطة وجوديّة توجب تلازمهما، كالتلازم بين وجود العلّة ووجود المعلول، وبين وجود معلولي علّة ثالثة.

والنحو الثاني منه ما لم يكن كذلك، حيث لا تعدّد بحسب الوجود الخارجي حتّى يعقل تلازم خارجيّ وجوديّ بينهما، وإنّما التعدّد بتحليل من العقل بحسب الواقع ونفس الأمر، وإنّما يكون التلازم لوحدة المصداق الخارجي، كالوجود وصفاته الحقيقيّة، حيث إنّ صفات الوجود عينه في الخارج، فلا تعدّد في واقعها الخارجي حتّى يمكن أن يصير بعضها علّة لبعض، أو تكون بأجمعها معلولة لشيء آخر، وتكثّرها وتعدّدها إنّما هو بحسب المفهوم النفس الأمري، فهي لكونها منتزعة من مصداق واحد متلازمة، بمعنى أنّها لا تنفكّ في المصداق، ولذا يمكن أن يستدلّ ببعضها على بعض.

وهذا ما صرّح به الشيخ في برهان الشفاء، حيث عدّ حمل الحيوان على زيد بتوسّط الإنسان من البرهان اللمّي. قال: «إنّ جميع ما هو سبب لوجود المطلوب (أي النتيجة) إمّا أن يكون سبباً لنفس الحدّ الأكبر مع كونه سبباً لوجوده للأصغر، أو لا يكون سبباً لوجود الأكبر في نفسه».

ثمّ قال: «ومثال الثاني (أي ما يكون سبباً لوجود الأكبر في الأصغر، ولا يكون سبباً لوجود الأكبر في نفسه) أنّ الحيوان محمول على زيد بتوسّط حمله على الإنسان، فالإنسان علّة لوجود زيد حيواناً، لأنّ الحيوان محمول أوّلاً على الإنسان، والإنسان على زيد، فالحيوان كذلك محمول على زيد. وكذلك الجسم محمول على الحيوان ثمّ على الإنسان. فالحيوان وجوده للإنسان علّة في وجود الإنسان جسماً»[1].

ومن الواضح أنّ الإنسان ليس علّة خارجيّة لثبوت الحيوانيّة لزيد، ولا الحيوان علّة خارجيّة لثبوت الجسميّة للإنسان، بل هما علّة تحليليّة ترتبط بعالم المفاهيم النفس الأمريّة الواقعيّة، وإن كان الجميع موجوداً في الخارج بوجود واحد. وهذا يكفي لأن يكون البرهان لمّيّاً ولا حاجة إلى التعدّد الخارجي بين العلّة والمعلول.

بناءً على ذلك، لمّا كان الإمكان ـ عند الحكماء ـ هو علّة احتياج المعلول إلى الواجب، إذن يكون قولهم: «العالم ممكن، وكلّ ممكن يحتاج إلى الواجب» من قبيل البرهان اللمّي، مع أنّ حقيقته إثبات الواجب من طريق العلم بمعلوله الذي هو العالم. فالعالم المتّصف بالإمكان وإن كان بحسب الوجود الخارجي معلولاً له تعالى، إلاّ أنّه بحسب التحليل الواقعي النفس الأمري فإنّ الإمكان هو علّة احتياج العالم إلى الواجب الذي هو النتيجة، فيكون الإمكان الذي هو الحدّ الأوسط علّة للنتيجة التي هي: «العالم يحتاج إلى الواجب».

---

(١) الشفاء، المنطق، الفصل السابع من المقالة الأولى: ج ٣ ص ٨٠.

إذن ذات الواجب تعالى وإن لم تكن معلولة لأيّة علّة، إلاّ أنّ الملاك في كون البرهان لمّياً ليس هو هذا، وإنّما الملاك ما قدّمناه.

وهذا ما صرّح به جملة من الأعلام؛ قال الطوسي: «وأمّا الإلهيّون فيستدلّون بالنظر في الوجود وأنّه واجب أو ممكن على إثبات واجب، ثمّ بالنظر في ما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته...».

ثمّ قال: «إنّ هذه الطريقة مرجّحة على الطرق الأخرى؛ لأنّها أوثق وأشرف، وذلك لأنّ أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول»[1].

وهكذا ما ذكره الحلّي في شرحه على «تجريد الاعتقاد» أيضاً، فإنّه بعد أن أشار إلى برهان الإمكان والوجوب، قال: «وهذا استدلال لمّي»[2].

الخلاصة

تحصّل إلى هنا أنّنا إذا اشترطنا في البرهان اللمّي أن يكون الحدّ الأوسط علّة خارجيّة لوجود النسبة بين أجزاء النتيجة، فالحقّ مع المصنّف‌‌رحمه الله في ذهابه إلى أنّ برهان اللمّ لا مجال له في إثبات واجب الوجود سبحانه، وأنّ برهان الصدّيقين يكون برهاناً إنيّاً يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر. وأمّا إذا لم نشترط ذلك وقلنا إنّ المراد من علّية الأوسط للنتيجة هو العلّية بلحاظ عالم الاعتبارات العقليّة النفس أمرية ـ كما ذهب إليه أساطين المنطق ـ فلا يمكن قبول ما ذكره في المقام، وعليه يكون برهان الصدّيقين لمّياً كما تقدّم.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج٣ ص٦٦.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تأليف: العلاّمة الحلّي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: الأستاذ حسن حسن زاده الآملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، تاريخ الطبع: ١٤٠٧هـ: ص٢٨٠، الفصل الأوّل من المقصد الثالث.

المبحث الثاني: وجه تسميته ببرهان الصدّيقين

سمّى الأعلام ومنهم المصنّف برهان الصدّيقين بأنّه أوثق وأشرف، من هنا لابدّ من معرفة الميزان والضابط الذي على أساسه يعدّ هذا البرهان أفضل وأشرف من غيره. وفي المقام ذكروا وجهين لتحديد الأفضليّة والأشرفيّة:

الأوّل: إنّ الملاك في ذلك، إنّما هو بسبب اتّحاد الطريق الذي سُلك في هذا الدليل مع الغاية المترتّبة عليه، بخلافه في الطرق الأخرى فإنّها ليست كذلك، وهذا ما أشار إليه الطوسي بقوله: «المتكلّمون يستدلّون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة. والحكماء الطبيعيّون أيضاً يستدلّون بوجود الحركة على محرّك، وبامتناع اتّصال الحركات لا إلى نهاية، على وجود محرّك أوّل غير متحرّك، ثمّ يستدلّون من ذلك على وجود مبدأ أوّل. وأمّا الإلهيّون فيستدلّون بالنظر في الوجود وأنّه واجب أو ممكن على إثبات واجب...»[1].

وعلى هذا سمّي هذا الطريق ببرهان الصدّيقين، وبتعبير الشيخ: «إنّ هذا حكم الصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه»[2].

وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في الأسفار أيضاً قال: «اعلم أنّ الطرق إلى الله كثيرة متكاثرة، لكن بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض، وأسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود. وهو سبيل الصدّيقين الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله، واحداً بعد واحد.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج٣ ص٦٦ .

(٢) المصدر نفسه.

وغير هؤلاء كالمتكلّمين والطبيعيّين وغيرهم، يتوسّلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره، كالإمكان للماهيّة، والحدوث للخلق، والحركة للجسم أو غير ذلك، وهي أيضاً دلائل على ذاته وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف»[1].

وهذا الوجه هو الذي أشار إليه المصنّف في المتن بقوله: «وقد سمّوه برهان الصدّيقين؛ لما أنّهم يعرفونه تعالى به لا بغيره».

الثاني: إنّ الملاك في ذلك إنّما هو بقلّة المقدّمات المأخوذة في الدليل، وأقربيّتها إلى البداهيّة. قال الآملي معلّقاً على كلام السبزواري الذي وصف برهان الصدّيقين بأنّه «أوثق وأخصر»: «أمّا أنّه أوثق، فلعدم الحاجة في تقريره إلى دعوى بطلان الدور والتسلسل، حتّى يحتاج إلى النظر في الأوّل (أي الدور) من حيث إنّه بديهيّ أو نظريّ، محتاج في بطلانه إلى إقامة البرهان على بطلانه. وفي الثاني (أي التسلسل) إلى إقامة البرهان على بطلانه بالبراهين العشرة المذكورة في محلّه. وبيان سدّ ثغور براهينه ودفع الشكوك الواردة عليه. ومنه يظهر أنّه أخصر، لعدم الحاجة في تقريره إلى إطالة البيان، وأنّ البرهان كلّما كان أقصر كان أسدّ؛ لقلّة ما يرد عليه من الاعتراض، لأجل قلّة المقدّمات»[2].

لذا نجد أنّ الأعلام حاولوا ـ قدر ما يستطيعون ـ تقليل المقدّمات المأخوذة في هذا النوع من الاستدلال؛ قال السبزواري معلّقاً على تقرير صدر المتألّهين لبرهان الصدّيقين: «المقدّمات المأخوذة في هذه الحجّة وإن كانت شامخة، فيها مطالب عالية، إلاّ أنّ الاستكشاف عنها في أوّل الأمر ليس بلازم، إذ تصير به كثيرة الدقّة عسرة النيل، وإن كان لازماً في مقام آخر، كمقام

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٣.

(٢) درر الفوائد، مصدر سابق: ج١ ص٤٢٩.

البحث عن فيّاضيّته»(١) أي أنّ التقرير وإن كان يوصلنا إلى النتيجة إلاّ أنّ مقدّماته طويلة وتحتاج إلى دقّة عالية.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «وقد سمّوه برهان الصدّيقين».

قال السبزواري في حواشيه على الأسفار: «الصدّيق مبالغة الصادق، وهو ملازم الصدق في الأقوال والأفعال والقصود والعهود مع الله ومع الخلق. وكأنّه يُشار بذلك إلى أنّ الطرق الأخرى لا تخلو عن كذب؛ لأنّ من لم يعلق بحقيقة الوجود ـ التي هي بيّنة المائية والهلية، وهي أظهر الظواهر وأوسع الواسعات، كما أنّ مفهومها وعنوانها أبده البديهيات وأعمّ العامّات ـ وعلق بغيرها من الحدوث والإمكان والحركة ونحوها من الأخفياء، ورأى الماهيّات التي شأنها الاختفاء وجعلها وأحكامها مفروغاً عنها، لم تخلُ فطرته عن اعوجاج، ولم يعدل حيث لم يضع الشيء موضعه؛ بخلاف من استدلّ بحقيقة الوجود على حقيقة الوجوب، فإنّ نظره وقع على ما هو حقّ الواقع وحاقّ نفس الأمر»(٢).

وهذا ما أومأ إليه الطوسي في شرح الإشارات بقوله: «لمّا كان طريقة قومه (أي الحكماء الإلهيّين) أصدق الوجهين، وسمّهم بالصدّيقين، فإنّ الصدّيق هو ملازم الصدق»(٣).

• قوله ﷺ: «لما أنّهم يعرفونه تعالى به، لا بغيره».

تكرّر هذا المضمون في كلمات أئمّة أهل البيت عليهم السلام، كقول سيّد الشهداء

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ١، ج٦ ص١٦.

(٢) المصدر نفسه، الحاشية رقم ٢: ج٦ ص١٣.

(٣) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج٣ ص٦٧.

الحسين بن عليّ عليهما السلام في دعاء عرفة: «ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ ومتى بعُدتَ حتّى تكون الآثار هي التي توصِل إليك؟»[1].

وقول الإمام السجّاد عليه السلام في مناجاته التي رواها أبو حمزة الثمالي: «بكَ عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدرِ ما أنت»[2].

وقول أبي عبد الله الصادق عليه السلام في حديث طويل: «تعرفه وتعرف نفسك به... كما قالوا ليوسف: ﴿أَءِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا۠ يُوسُفُ وَهَٰذَآ أَخِي﴾ (يوسف: ٩٠) فعرفوه به ولم يعرفوه بغيره، ولا أثبتوه من أنفسهم بتوهّم القلوب...»[3].

• قوله قدس سره: «يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر».

سيتّضح لاحقاً أنّه يستدلّ في برهان الصدّيقين من الوجود على وجوب الوجود، فهو سلوك من الوجود إلى الوجوب الذي هو من لوازمه، وليس من السلوك من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر. اللّهُمَّ إلاّ أن يُقال: «إنّه يستدلّ من مفهوم الوجود (الذي هو حاكٍ عن الوجود) على وجوب الوجود، ومفهوم الوجود ووجوب الوجود كلّ منهما لازم لنفس الوجود، ويستدلّ بالأوّل على الثاني»[4].

---

(١) مفاتيح الجنان، دعاء عرفة.

(٢) مفاتيح الجنان، دعاء أبي حمزة الثمالي.

(٣) تحف العقول، مصدر سابق: ص٣٢٨.

(٤) نهاية الحكمة، للحكيم الإلهي السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفياضي: ج٤ ص١٠٤١.

وقد قُرِّرَ بغيرِ واحدٍ مِن التقرير:

وأوجزُ ما قيلَ: إنّ حقيقةَ الوجودِ، إمّا واجبةٌ وإمّا تستلزمُها، فإذنْ الواجبُ بالذاتِ موجودٌ، وهو المطلوبُ.

التقرير الأوّل لبرهان الصدّيقين

ذكر المصنّف تقريرات ثلاثة لبرهان الصدّيقين، يمكن أن يبيّن الأوّل ببيانين. قبل ذلك لابدّ من الإشارة إلى أنّ حقيقة الوجود تطلق في موارد ثلاثة:

• تُطلق في مورد الواجب تعالى، وهذه هي الحقيقة المأخوذة بشرط، التي هي أعلى مراتب التشكيك[1].

• وقد تُطلق ويُراد بها العين الخارجيّة من دون نظر إلى مجموعها أو مرتبة منها، ويقابلها المفهوم.

• وقد يراد بها الوجود بأسره، من غير نظر إلى المصداق، وهو الذي يقع موضوعاً للتشكيك فيكون شاملاً لتمام مراتب الوجود، ويقابلها العدم.

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ المراد من حقيقة الوجود هو المورد الثالث أي ما يقابل العدم.

البيان الأوّل: إنّ حقيقة الوجود إمّا أن تكون واجبة فهو المطلوب، وإمّا أن تكون ممكنة فقيرة لا تتقوّم إلاّ بمستقلّ، فتستلزم الواجب، وهو المستقلّ الذي يقوّمها.

توضيح ذلك: بعدما ثبت من أصالة الوجود وأنّ له حقيقة، ينال بها كلّ ذي حقيقة حقيقته، وأنّ تلك الحقيقة لا تخلو: إمّا أن تكون واجبة بذاتها، ويكون ما سواها قائماً بها، فعلى الأوّل ثبت المطلوب، وعلى الثاني، فنضمّ إليه مقدّمة أخرى، وهي أنّ هذه الحقيقة لا يمكن أن تتّصف بالإمكان، بمعنى تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ولا سلْب الضرورتين، وذلك لبداهة عدم تساوي نسبة الشيء إلى نفسه ونقيضه، وأنّ حيثيّة الوجود حيثيّة الضرورة والفعليّة، لا حيثيّة عدم الضرورة، سيّما حيثيّة عدم ضرورة الوجود الذي هو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ٢، ج١ ص٤٥.

نفس حقيقة الوجود؛ بل تتّصف بالإمكان بمعنى الفقر والربط، لا بمعنى شيء له الربط والفقر، بل نفس الربط والفقر، إذ ليس الوجود شيئاً له الوجود حتّى يتصوّر في حقّه كونه شيئاً يتّصف بكذا، فإنّه لو كان فقيراً يجب؛ لمكان بساطته، أن يكون نفس الربط والفقر.

وإذا كان كذلك، فلا يمكن أن يكون نفس الربط والفقر إلى العدم ولا إلى الماهيّة ولا إلى ما هو مثله في كونه نفس الربط، لا لأجل استلزامه للدور والتسلسل، بل لأنّ الشيء لا يمكن تعلّقه بنفيه، وأنّ الربط والنسبة لا يمكن أن يكون ربطاً إلى الربط والنسبة، فإن ضمّ اللاشيء إلى اللاشيء لا يفيد القوام والشيئيّة والاستغناء، فيجب أن يكون ربطاً إلى ما هو نفس الغناء والقيوميّة، وهي المرتبة الأصليّة الغنيّة من تلك الحقيقة.

فثبت وجود الواجب بالذات، لأنّ هذه المرتبة ممّا لا تقبل العدم لذاتها وبذاتها، وكلّ ما كان كذلك فهو واجب، فتلك الحقيقة واجبة بذاتها.

البيان الثاني: ما أشار إليه السبزواري في شرح المنظومة حيث قال: «إذ الوجود والمراد به حقيقة الوجود الذي ثبت أصالته، وأنّ به حقيقة كلّ ذي حقيقة، كان واجباً فهو المراد، ومع الإمكان بمعنى الفقر والتعلّق بالغير، لا بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم، لأنّ ثبوت الوجود لنفسه ضروريّ، ولا بمعنى تساوي نسبتي الوجود والعدم، لأنّ نسبة الشيء إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه؛ لأنّ الأولى مكيّفة بالوجوب والثانية بالامتناع، قد استلزمه على سبيل الخلف، لأنّ تلك الحقيقة لا ثاني لها حتّى تتعلّق به وتفتقر إليه، بل كلّ ما فرضته ثانياً لها، فهو هي لا غيرها، والعدم والماهيّة حالها معلومة»[1].

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، تأليف: الحكيم المتألّه السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ: غرر في إثباته تعالى، القسم الثاني من الجزء الثاني، ص٥٠٥.

تعليقات على المتن

• **قوله ﷺ: «وقد قرّر بغير واحد من التقرير».**

هذه العبارة إشارة إلى كثرة ما قرّر به برهان الصدّيقين، وذكر الآشتياني في تعليقته على شرح المنظومة تسعة عشر تقريراً[1]، غير ما ذكره المصنّف في حواشيه على الأسفار.

• **قوله ﷺ: «إمّا واجبة... وإمّا...».**

«إمّا» هنا تفيد الترديد لا التقسيم، وذلك لأنّ التقسيم إنّما يتمّ بعد ثبوت وجود الأقسام، مع أنّ الواجب لم يثبت بعدُ.

• **قوله ﷺ: «إنّ حقيقة الوجود».**

قلنا: إنّ المراد من حقيقة الوجود، هو الوجود بأسره من غير نظر إلى هذا المصداق أو ذاك، وهو الذي يقع موضوعاً للتشكيك، فيكون شاملاً لتمام مراتب الوجود بما لها من السعة والانبساط، فتشمل الواجب تعالى والممكن بجميع مراتبه ونشآته.

هنا قد يُقال: إنّ حقيقة الوجود بهذا المعنى ليست شيئاً واحداً ذا حكم واحد، فكيف يستقيم الترديد في قولهم: «إمّا واجبة وإمّا ليست واجبة؟».

والجواب: إنّ ما كان من مراتب هذه الحقيقة ممكناً فهو لكونه معلولاً، والمعلول عين الربط والتعلّق لا حكم له، لأنّ الربط من حيث هو ربط، لا حكم له في نفسه[2]، لأنّ الحكم على الشيء متوقّف على لحاظ المحكوم عليه، ولا يصحّ لحاظ الربط من حيث هو ربط حتّى يحكم عليه، لأنّه بلحاظه مستقلاً يخرج عن حقيقته التي هي عين الربط كما لا يخفى.

---

(١) تعليقة على شرح منظومة الحكمة، للسبزواري، تأليف: ميرزا مهدي مدرّس آشتياني، تحقيق: عبد الجواد فلاطوري ومهدي محقّق: ص٤٨٨ ـ ٤٩٧.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الأوّل من المرحلة الثالثة، ص٣٠.

وفي معناهُ ما قُرِّرَ ـ بالبناءِ على أصالةِ الوجودِ ـ أنَّ حقيقةَ الوجودِ (التي هي عينُ الأعيانِ وحاقُّ الواقعِ) حقيقةٌ مرسَلةٌ يمتنعُ عليهَا العدمُ، إذ كلُّ مقابلٍ غيرُ قابلٍ لمقابلِهِ، والحقيقةُ المرسلةُ التي يمتنعُ عليها العدمُ، واجبةُ الوجودِ بالذاتِ، فحقيقةُ الوجودِ الكذائيّةُ واجبةٌ بالذاتِ، وهو المطلوبُ.

فإن قلتَ: امتناعُ العدمِ علَى الوجودِ، لا يوجبُ كونَه واجباً بالذاتِ، وإلاّ كانَ كلُّ ممكنٍ واجباً بالذاتِ؛ لمناقضتِهِ عدمَهُ، فكانَ الممكنُ واجباً وهوَ ممكنٌ، هذا خلفٌ.

قلتُ: هذا في الوجوداتِ الممكنةِ وهي محدودةٌ بحدودٍ ماهويّةٍ لا تتعدّاها، فيُنتزعُ عدمُها ممّا وراءَ حدودِها، وهو المرادُ بقولهم: كلُّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيٌّ. وأمّا حقيقةُ الوجود المرسلةُ ـ التي هي الأصيلةُ لا أصيلَ غيرُها ـ فلا حدَّ لها يحدُّها ولا قيدَ يقيِّدُها، فهي بسيطةٌ صرْفةٌ، تمانعُ العدمَ وتناقضُه بالذاتِ، وهو الوجوبُ بالذاتِ.

التقرير الثاني

وهو للحكيم السبزواري، كما أشار إليه في حواشيه على الأسفار[1] وهو مشابه وقريب من التقرير الأوّل، لذا عبّر عنه المصنّف: «وفي معناه ما قُرّر». والمقدّمات التي اعتمدها في هذا التقرير هي عين المقدّمات التي اعتمدت في التقرير الأوّل، وهي: أصالة الوجود، وأنّ وجود المعلول عين الربط بعلّته.

على هذا الأساس نقول: إنّ هذه الحقيقة المتحقّقة في الخارج، مردّدة بين كونها مرسلة أو مقيّدة، فإن كان الأوّل ثبت المطلوب، إذ المراد بكونها مرسلة، أنّها مطلقة لا متناهية، فلا حدّ لها ينتزع العدم منه، وإذا كانت غير محدودة بحدّ فلا غير لها، ومن ثمّ فلا علّة لها، فتكون واجبة بالذات، يمتنع عليها العدم لذاتها، لأنّ كلّ نقيض يمتنع أن يقبل نقيضه.

وإن كانت مقيّدة، فتكون محدودة، فينتزع عدمها ممّا وراء تلك الحدود، فتكون ممكنة فقيرة متعلّقة بالغير، لكن هذا خلف ما ثبت أنّ هذه الحقيقة ليس لها غير، لأنّ غيرها إمّا العدم أو الماهيّة، والعدم نفي محض وباطل صرف. والماهيّة نفسها لا موجودة ولا معدومة، فلا تصلح للقابليّة النفس الأمرية، فكيف للتعلّق الصدوري؟ وببطلان الشقّ الثاني، يثبت الشقّ الأوّل، وهو أنّ حقيقة الوجود واجبة بالذات وهو المطلوب.

وهذا التقرير أقرب إلى البيان الثاني من البيانين المتقدّمين في التقريب الأوّل.

إشكال وجواب

إلاّ أنّه قد يُقال: إنّ امتناع العدم على الوجود لا يستلزم أن يكون ذلك الوجود واجباً، وإلاّ لكان وجود الممكن واجباً أيضاً لأنّه يناقض عدمه،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الحاشية رقم ١، ج٦ ص١٦.

وذلك لما ثبت «أنّ الوجود كاشف الوجوب جاء» كما قال السبزواري في منظومته، وهو الوجوب اللاحق الذي هو الضرورة بشرط المحمول.

والجواب: إنّ الممكن وإن امتنع عليه العدم، إلاّ أنّ هذا لا يستلزم أن يكون واجباً، وذلك لأنّ وجوده لمّا كان بعلّته، كانت مناقضته للعدم ووجوبه أيضاً بعلّته، فهو واجب لكنّه بالغير، والسبب في ذلك أنّ الممكن زوج تركيبيّ له ماهيّة ووجود، فيكون محدوداً، وإذا كان كذلك يكون له غير، فلا يمتنع عليه العدم لذاته، فلا يكون واجباً لذاته.

بل حتّى لو فرضنا أنّ الممكن لا حدّ له ـ كما على بعض المباني القائلة أنّ الصادر الأوّل لا حدّ له ـ إلاّ أنّه على الرغم من عدم محدوديّته، فهو معدوم في رتبة علّته، وإذا كان كذلك يكون مسبوقاً بالعدم، وإذا كان مسبوقاً بالعدم يكون له غير، فلا يمتنع عليه العدم لذاته، فيكون واجباً بالغير لا بالذات.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «حقيقة مرسلة».

أي حقيقة غير مقيّدة بشيء، أي غير متعلّقة بشيء، وذلك لأنّه ليس وراءها شيءٌ تتعلّق به ويقيّدها، ينتزع عدمها منه، فهو من السالبة بانتفاء الموضوع. والحاصل أنّها ليست بمعلولة يتعلّق وجودها بعلّتها، وينتزع عدمها من وجود علّتها، شأن الوجودات المقيّدة.

نعم، يبقى الكلام في أنّه ما هو الدليل على وجود هذه الحقيقة المرسلة التي هي حقيقة صرفة لا يخالطها ماهيّة وليس لها حدّ عدميّ، فإنّها ليست بيّنة ولا مبيّنة، وهذا ما لم يتّضح وجهه في هذا التقرير.

قوله ﷺ: «ويمتنع عليها العدم».

أي يمتنع عليها العدم لذاتها، وذلك لأنّها موجودة بذاتها ـ كما مرّ بيانه في التوضيح السابق ـ وليس امتناع العدم عليها لكونها موجودة، بقرينة قوله:

«إذ كلّ مقابلٍ غيرُ قابل لمقابله، فإذا كانت موجودة بذاتها كان امتناع العدم أيضاً لذاتها. وبهذا يتّضح قوله: «والحقيقة المرسلة... واجبة الوجود بالذات».

• قوله: «**كلّ ممكن فهو زوج تركيبيّ**».

أي أنّ الوجود الإمكاني مركّب من وجود وعدم، وهذا ما بيّنه المصنّف بقوله: «إنّ للمراتب المترتّبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب، فإنّها محدودة بأنّها لا حدّ لها. وظاهر أنّ هذه الحدود الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود، وهي أصيلة وبسيطة، إنّما هي من ضيق التعبير، وإلاّ فالعدم نقيض الوجود، ومن المستحيل أن يتخلّل في مراتب نقيضه.

وهذا المعنى ـ أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة وعدم دخولها المؤدّي إلى الصرافة ـ نوع من البساطة والتركيب في الوجود غير البساطة والتركيب المصطلح عليها في موارد أخرى، وهو البساطة والتركيب من جهة الأجزاء الخارجيّة أو العقليّة أو الوهميّة»[1].

وهذا يعني أنّ التركيب من الوجود والعدم أو الوجدان والفقدان (الذي يعبّر عنه بالمحدوديّة وعدمها) يستلزم التركيب من الماهيّة والوجود وعدمه، فإنّ الماهيّة ـ كما هو المشهور ـ حدّ عدمي للوجود الإمكاني، وعليه فالوجود المحدودة ـ عندهم ـ مركّب من ماهيّة ووجود، وأمّا الوجود الصرف الذي لا حدّ له، فلا ماهيّة له أيضاً.

• قوله: «**فهي بسيطة صرفة**».

البساطة والصرافة هنا لازم لعدم الغيريّة، لا أنّ البساطة والصرافة من مقدّمات البرهان.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث من المرحلة الأولى، ص١٩.

وقرّرَ صدرُ المتألّهينَ ﷺ البرهانَ على وجهٍ آخرَ، حيثُ قالَ: «وتقريرُه أنَّ الوجودَ ـ كما مرَّ ـ حقيقةٌ عينيّةٌ واحدةٌ بسيطةٌ، لا اختلافَ بينَ إفرادِها إلاّ بالكمالِ والنقصِ والشدّةِ والضعفِ، أو بأمورٍ زائدةٍ كما في أفرادِ ماهيّةٍ نوعيّةٍ. وغايةُ كمالِها ما لا أتمَّ منه، وهو الذي لا يكونُ متعلّقاً بغيرِه، ولا يُتصوّرُ ما هو أتمُّ منه، إذ كلُّ ناقصٍ متعلّقٌ بغيرِه، مفتقرٌ إلى تمامِه، وقد تبيّنَ في ما سبقَ أنّ التمامَ قبلَ النقصِ، والفعلَ قبلَ القوّةِ، والوجودَ قبلَ العدمِ، وبُيّنَ أيضاً أنّ تمامَ الشيءِ هو الشيءُ وما يفضُل عليه.

فإذَن: الوجودُ إمّا مستغنٍ عن غيرِه وإمّا مُفتقرٌ بالذاتِ إلى غيرِه. والأوّلُ هو واجبُ الوجودِ، وهو صِرْفُ الوجودِ الذي لا أتمَّ منه ولا يشوبُه عدمٌ ولا نقصٌ. والثاني هو ما سواهُ مِن أفعالِه وآثارِه، ولا قوامَ لِما سواهُ إلاّ بِه، لِما مرَّ أنَّ حقيقةَ الوجودِ لا نقصَ لها، وإنّما يلحَقُها النقصُ لأجلِ المعلوليّةِ، وذلكَ لأنَّ المعلولَ لا يمكنُ أن يكونَ في فضيلةِ الوجودِ مساوياً لعلّتِه، فلو لم يكنِ الوجودُ مجعولاً ذا قاهرٍ يوجدُه ويحصّلُه كما يقتضِيه، لا يُتصوَّرُ أن يكونَ له نحوٌ مِن القصورِ، لأنَّ حقيقةَ الوجودِ ـ كما علمتَ ـ بسيطةٌ لا حدَّ لها ولا تعيّنَ، إلاّ محضَ الفعليّةِ والحصولِ، وإلاّ لكان فيهِ تركيبٌ أو له ماهيّةٌ غيرُ الموجوديّةِ. وقد مرَّ أيضاً أنَّ الوجودَ إذا كانَ معلولاً، كان مجعولاً بنفسِهِ جعلاً بسيطاً، وكان ذاتُه بذاتِه مفتقِراً إلى جاعلٍ، وهو متعلّقُ الجوهرِ والذاتِ بجاعِله.

فإذن قد ثبتَ واتّضحَ أنّ الوجودَ، إمّا تامُّ الحقيقةِ واجبُ الهويّةِ، وإمّا مفتقرُ الذاتِ إليهِ متعلّقُ الجوهريّةِ، وعلى أيِّ القسمينِ يثبتُ ويتبيّنُ أنَّ وجودَ واجبِ الوجودِ غنيُّ الهويّةِ عمّا سواهُ، وهذا هو ما أردْناه[١].



(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٤.

التقرير الثالث

ما ذكره المصنّف هنا يشتمل على التقرير الذي ذكره صدر المتألّهين لبرهان الصدّيقين، مضافاً إلى قواعد حكميّة أخرى لمزيد التوضيح والتأكيد. ويبتني هذا التقرير على عدّة مقدّمات هي:

المقدّمة الأولى: الوجود حقيقة عينيّة

المقصود من عينيّة حقيقة الوجود، هو البحث المعروف في الحكمة المتعالية بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، إذ إنّ صدر المتألّهين غالباً ما يعبّر عن أصالة الوجود بأنّ الوجود حقيقة عينيّة[1]، والمراد بالعينيّة هو ما أشار إليه المصنّف بقوله: «فقد تحصّل أنّ الوجود أصيل والماهيّة اعتباريّة ـ كما قال به المشّاؤون ـ أي أنّ الوجود موجود بذاته، والماهيّة موجودة به» بمعنى أنّ الوجود لكي يتحقّق خارجاً لا يحتاج إلى حيثيّة تقييديّة، بخلاف الماهيّة فإنّها تحتاج إلى الوجود لكي تتحقّق خارجاً.

المقدّمة الثانية: الوجود حقيقة واحدة

لكي تتّضح هذه المقدّمة لابدّ من الحديث ـ ولو إجمالاً ـ في النظريّات المطروحة حيال وحدة الوجود وكثرته.

ذكرنا في مقدّمة الدخول في البحث الفلسفي، أنّ هناك أصلاً لا يمكن التنازل عنه، هو وجود الواقعيّة ـ في الجملة ـ وأنّ العالم ليس توهّماً محضاً كما يقول السوفسطائي، وبيّنا أنّ هذا هو الحدّ الفاصل بين الفلسفة والسفسطة. ثمّ قلنا بعد ذلك: إنّ الذهن عندما يواجه هذه الواقعيّة يجد أنّها تظهر بمظاهر متعدّدة وأمور متكثّرة ومتخالفة من قبيل: الإنسان، الشجر، الحجر، الشمس

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٣٨.

وأمور أخرى كثيرة، كلّها يُحمل عليها أنّها «موجودة» وهذه هي التي اصطلح عليها بـ «الماهيّات» وهي التي تؤلّف الأجزاء المختصّة في القضايا.

قال المصنّف تتّئ: «إنّا بعد حسم أصل الشكّ والسفسطة وإثبات الأصيل الذي هو واقعيّة الأشياء، أوّل ما نرجع إلى الأشياء، نجدها مختلفة متمايزة مسلوباً بعضها عن بعض، في عين أنّها جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعيّة، فنجد فيها إنساناً موجوداً وفرساً موجوداً وهكذا. فلها ماهيّات محمولة عليها بها يباين بعضها بعضاً، ووجود محمول عليها مشترك المعنى بينها»[1].

ونتيجة ذلك أنّ الأصل الأوّلي الذي كان يقول: إنّ هناك واقعيّة، يظهر في الذهن الإنساني بنحو آخر، يتمثّل بأنّ هذه الواقعيّة متكثّرة ومتعدّدة.

من هنا يطرح هذا التساؤل الأساسي الذي طالما حيّر العقل البشري منذ التفتَ إلى هذه الحقيقة إلى يومنا هذا: هل هذه الكثرات التي تنعكس في الذهن الإنساني عن العالم الخارجي أمور واقعيّة أم توهّم محض؟ بعبارة أخرى: هذه الكثرة الذهنيّة ـ التي يجدها الإنسان عندما يريد الحكاية عن هذه الواقعيّة ـ أتعكس أمراً واقعيّاً حقيقيّاً، فيكون الذهن بمثابة المرآة التي تعكس كلّ حقيقة وقعت فيها، أم أنّ الذهن الإنساني مخطئ في ذلك، فلا توجد كثرة في الواقع الخارجي، بل هي من قبيل ما يراه الأحول؟

هنا وقع الاختلاف بين المدارس الفلسفيّة والعرفانيّة لبيان هذه الحقيقة:

الاتجاه الأوّل: نظريّة المشائين

يعتقد أصحاب هذا الاتّجاه أنّ الواقع الخارجي متعدّد ومتكثّر حقيقة، والدليل عليه هو الدليل الذي أُقيم لإثبات أصل الواقعيّة، فإنّ النار في الحس غير الماء، والأرض غير السماء، والنار تسخّن والماء يبرّد، والسخونة غير

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، الفصل الثاني من المرحلة الأولى: ص٩.

البرودة بالذات والحقيقة، واختلاف الآثار بالذات والحقيقة يدلّ على اختلاف المؤثّرات بالذات والحقيقة، فتكون كثرتها حقيقيّة.

بتعبير آخر: إنّ هذه الحقائق الوجوديّة في الخارج متباينة بتمام الذات. نعم الذهن ينتزع من تلك الوجودات الكثيرة مفهوم الوجود الواحد الذي هو مشترك معنويّ بين الجميع.

على هذا الأساس تكون الكثرة ـ في ضوء هذه النظريّة ـ حقيقيّة في الخارج، وأمّا الوحدة فلا موطن لها إلاّ في الذهن، لذا يطلق على هذا الاتّجاه نظريّة الكثرة المحضة؛ من قبيل انتزاع الذهن مفهوم الإنسان من الأفراد الخارجيّة، فالموجود في الخارج هو الأفراد الكثيرة فقط، أمّا مفهوم الإنسان الواحد فلا موطن له إلاّ في الذهن[1].

هذا ما ذكره بعض الأعلام في تفسير النظريّة المشائيّة في وحدة الوجود وكثرته، إلاّ أنّ التحقيق خلاف ذلك كما أوضحناه في شرح الأسفار.

الاتجاه الثاني: نظرية بعض الصوفية

في مقابل الاتّجاه الأوّل، ذهب أصحاب هذا الاتّجاه إلى أنّ الكثرة ليست واقعة في الوجود ولا موجودة في نفس الأمر، والموجود فيه ذات واحدة بسيطة واجبة لذاتها قائمة بنفسها، لا تعدّد لها ولا تكثّر فيها ولا تشؤّن، وهي حقيقة الوجود، والكثرة المترائية فيها صرف التوهّم ومحض التخيّل كثانية ما يراه الأحول.

إلاّ أنّه أُشكل على هذه النظريّة أنّه يلزم منها نفي وجوده تعالى، لأنّ نفي الممكنات يستلزم نفي فاعليّته تعالى، ولمّا كان فاعليّة الحقّ نفس ذاته، فنفي

---

(١) ينظر شرح الحكمة المتعالية، الشيخ جوادي آملي، القسم الأوّل من الجزء السادس من الأسفار، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ: ص١٢٢.

فاعليّته يستلزم نفي ذاته. هذا مضافاً إلى أنّه يلزم منه نفي الشرائع والملل وإنزال الكتب وإرسال الرُّسل، ويكذّبهم الحسّ والعقل. وهذا إمّا من غلبة حكم الوحدة عليهم، وإمّا من مداخلة الشيطان في مكاشفاتهم.

نعم، هناك قراءة أخرى لنظريّة الوحدة الشخصيّة للعرفاء، لا يلزم منها شيء ممّا تقدّم، عرضنا لها مفصّلاً في مباحث تمهيد القواعد ومقدّمة الفصوص، لعلّها تؤول إلى ما ذكره صدر المتألّهين من انحصار الوجود المستقلّ فيه سبحانه، لكون سائر الموجودات روابط لوجوده وأضواء وأشعّة وتجلّيات لنوره الحقيقي.

وهذا ما نبّه عليه صدر المتألّهين بقوله: «إنّ أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيّين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكُنه مرامهم، ظنّوا أنّه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصّي في حقيقة الوجود، والموجود بما هو موجود وحدة شخصيّة: أنّ هويّات الممكنات أمور اعتباريّة محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصّل لها إلاّ بحسب الاعتبار. حتّى إنّ هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل، صرّحوا بعدميّة الذوات الكريمة القدسيّة، والأشخاص الشريفة الملكوتيّة، كالعقل الأوّل وسائر الملائكة المقرّبين، وذوات الأنبياء والأولياء، والأجرام العظيمة المتعدّدة المختلفة جهةً وقدراً وآثارها المتفنّنة. وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم، مع تخالف أشخاص كلّ منها نوعاً وشخصاً وهويّةً وعدداً، والتضادّ الواقع بين كثير من الحقائق أيضاً. ثمّ إنّ لكلٍّ منها آثاراً مخصوصة وأحكاماً خاصّة. ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجيّ، ولا نعني بالكثرة إلاّ ما يوجب تعدّد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه؟

وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفيّة أنّ الممكنات أمور اعتباريّة أو

انتزاعيّة عقليّة، ليس معناه ما يفهم منه الجمهور، ممّن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف، وأراد أن يتفطّن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرّد مطالعة كتبهم، كمَن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرّد تتبّع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية»[١].

الاتجاه الثالث: نظرية الحكمة المتعالية

بإزاء الاتّجاهين السابقين، هناك اتّجاه ثالث اختاره صدر المتألّهين وأتباع مدرسته في الحكمة المتعالية، وهو أنّ الكثرة الظاهرة في الوجود حقيقيّة، لأنّ المتكثّرات موجودات في نفس الأمر متخالفات بالماهيّات لترتّب الآثار المختلفة عليها كما عرفت، ووحدتها أيضاً حقيقيّة؛ لوحدة الوجود الناطق بها الكتاب والسنّة والكشف الصحيح والعقل الصريح كما هو ثابت في موضعه، ولا تنافي بين الوحدة الحقيقيّة والكثرة الحقيقيّة، بل هذه الكثرة ترجع إلى الوحدة، من غير أن تبطل الكثرة أو تنهدم الوحدة. فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنّها واحدة، وواحدة في عين أنّها كثيرة.

قال الشهيد مطهّري في شرحه على المنظومة: «النظريّة الرابعة، وهي للعرفاء أيضاً مفادها: أنّ الوجود حقيقة واحدة ولكنّها وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة. وهذا يعني أنّ الوجود واحد ذو مراتب، وليس الوجود أموراً متباينة كما يقول المشّاؤون، كما أنّه ليس واحداً محضاً لكي لا يقبل المراتب كما هي النظريّة السابقة بل هو حقيقة واحدة ذات مراتب متعدّدة»[٢].

وهي النظريّة التي عبّر عنها الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار «بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتها، وهو مذهب صدر

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٢ ص٣١٩.

(٢) شرح المنظومة، تأليف: الأستاذ مرتضى المطهّري، ترجمة: عبد الجبّار الرفاعي، قسم الدراسات الإسلاميّة ـ مؤسّسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ: ج١ ص١٧٥.

المتألّهين ﷺ والعرفاء الشامخين»(١).

المقدمة الثالثة: إنّ وحدة الوجود مشككة

هنا قد يُقال: كيف ينسجم دعوى أنّ الوحدة عين الكثرة، وأنّ الكثرة عين الوحدة، مع أنّ الوجودات بسائط خارجيّة، بمعنى أنّه لا يوجد في متن الأعيان إلاّ الوجود لا غير؛ لأصالته واعتباريّة غيره، لأنّ لازم ذلك أن يكون كلّ وجود مركّباً ممّا به الاشتراك وهو جهة الوحدة، وما به الامتياز والاختلاف وهو حيثيّة الكثرة، فلا يمكن الجمع بين بساطة الوجودات من جهة، ورجوع تلك الكثرة فيها إلى وحدة من جهة أخرى. من هنا وجدنا أنّ المدرسة المشّائية التزمت بتحقّق الكثرة خارجاً، وعدم رجوعها إلى وحدة واقعيّة حقيقيّة في متن الأعيان كما نُسب إليهم.

ليتّضح الجواب عن ذلك لابدّ من الإشارة إلى أنّ التشكيك على نحوين:

١. التشكيك المنطقي

التشكيك في مصطلح المنطق هو كون المفهوم الكلّي الذي له أفراد كثيرة، مختلفاً في أفراده بكمال أو نقص أو تقدّم أو تأخّر أو أولويّة وعدمها. قال صدر المتألّهين في «اللمعات المشرقيّة»: «مجرّد المعنى إن منع من وقوع الشركة فيه فجزئيّ وإلاّ فكلّي، مستحيل أفراده أو ممكن، معدوم أو موجود. منتشر: متناهياً أم لا، أو واحداً حقيقيّاً أم لا. والحقيقي ممتنع الباقي أم لا. والمنتشر متواطئ إن اتّفق في الجميع، ومشكّك إن اختلف بكمال أو نقص أو تقدّم وتأخّر أو أولويّة وعدمها»(٢).

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ١، ج١ ص٧١.

(٢) اللمعات المشرقيّة في الفنون المنطقيّة، تأليف: صدر الدّين الشيرازي، شرح الدكتور عبد المحسن مشكاة الديني، مؤسّسة آكاه، اللمعة الرابعة من الإشراق الأوّل: ص٥.

٢. التشكيك الفلسفي

أمّا التشكيك في المصطلح الفلسفي، فهو كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة، وبعبارة أخرى كونه واحداً في عين الكثرة وكثيراً في عين الوحدة، فالفرق بينهما من وجوه:

الأوّل: أنّ معنى التشكيك في المنطق هو اختلاف الكلّي في أفراده، أي كون أفراده مختلفة في نفس صدق مفهومه عليها، ومعناه في الفلسفة هي الكثرة في الوحدة وبالعكس.

الثاني: أنّ الأوّل صفة للمفهوم الكلّي، والثاني وصف لحقيقة الوجود.

الثالث: أنّ الأوّل أعمّ من الخاصّي والعامّي.

• والخاصّي، هو ما يكون به الاختلاف في الأفراد عين ما به الاتّفاق، كالمقدار فإنّ أفراده تتفاوت في نفس المقدار، فإنّ الخط الطويل يختلف عن الخطّ القصير في المقدار والخطّ، كما يشتركان في نفس المقدار والخطّ. وكالعدد فإنّ ما به الاختلاف بين مراتبه المختلفة ـ كالأربعة والثلاثة ـ في العدد، وما به الاشتراك بينها في العدد أيضاً. وكالحركة فإنّها حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالسرعة والبطء، وليست السريعة حركة وشيئاً زائداً على الحركة، كما أنّ البطيئة ليست مركّبة من الحركة والسكون، بل الحركة ـ وهو السيلان ـ قد تشتدّ فتكون سريعة وقد تضعف فتكون بطيئة. فالحركة حقيقة واحدة متكثّرة في عين وحدة حقيقتها ومتوحّدة في عين كثرتها.

• والعامّي، هو ما يكون ما به الاختلاف فيها غير ما به الاتّفاق، مثل نور الشمس حيث يصدق على الضياء ونور القمر وغيرهما، وهي متفاوتة باختلاف القوابل ووجود الموانع وعدمها لا في أصل النوريّة.

وهذا ما أشار إليه صدر المتألّهين عندما بيّن أنّ التقدّم والتأخّر في معنى ما يتصوّر على وجهين:

أحدهما: «أن يكون بنفس ذلك المعنى حتّى يكون ما فيه التقدّم وما به التقدّم شيئاً واحداً، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، فإنّ القبليّات والبعديّات فيها بنفس هويّاتها المتجدّدة المتقضيّة لذاتها، لا بأمر آخر عارض لها.

والآخر: أن لا يكون بنفس ذلك المعنى، بل بواسطة معنىً آخر، فيفترق في ذلك ما فيه التقدّم عمّا به التقدّم، كتقدّم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، لا في معنى الإنسانيّة المقول عليهما بالتساوي، بل في معنىً آخر هو الوجود أو الزمان»[1].

والثاني ـ وهو التشكيك الفلسفي ـ منحصر في الخاصّي.

الرابع: أنّ الأوّل مقابل للتواطؤ، والثاني مقابل لتباين الوجودات الذي يقول به المشّاء، وللوحدة الشخصيّة التي تنسب إلى الصوفيّة.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّ منشأ الإشكال المتقدّم هو توهّم أنّ ما به امتياز الأشياء لابدّ أن يكون شيئاً غير ما به اشتراكها واتّفاقها ـ وهو التشكيك العامّي ـ فلو كنّا نقول به في الحقائق الوجوديّة، فلا ريب في تحقّق التركّب، وهذا ينافي بساطة الموجودات.

وأمّا إذا كان التشكيك خاصّياً بنحو يكون ما به الامتياز وما به الاشتراك في حقيقة واحدة وحيثيّة فاردة، فلا محذور في أن نلتزم ببساطة الموجودات المتخالفة من جهة، ورجوع كثرتها إلى وحدة من جهة أخرى من غير أن تبطل تلك الكثرة. وبتعبير المصنّف: «حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة، يعود ما به الامتياز ـ في كلّ مرتبة ـ إلى ما به الاشتراك»[2].

وإلى هذا المعنى أشار صدر المتألّهين بقوله: «فالتقدّم والتأخّر والكمال

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٣٦.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث من المرحلة الأولى، ص١٨ .

والنقص والقوّة والضعف في الوجودات بنفس هويّاتها لا بأمر آخر»[١]. وقال في موضع آخر: «وكما أنّ الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتّفاق، فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هويّاتها المتوافقة في سنخ الموجوديّة»[٢].

على هذا الأساس فهذه الوجودات المتكثّرة تختلف فيما بينها بالوجود وتشترك بالوجود أيضاً، فيكون الوجود هو ما به امتيازها واختلافها وما به اشتراكها واتّفاقها. إذن فمع أنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود بسيطة وليست مركّبة، إلاّ أنّها جميعاً ترجع إلى جهة وحدة من غير أن تبطل تلك الكثرة.

التشكيك الطولي والعرضي

تنقسم الكثرة التشكيكيّة إلى طوليّة وعرْضيّة:

• فالطوليّة، هي الكثرة النابعة من ذات الوجود، ومن أهمّ خصائص هذه الكثرة هي أنّ مراتب الوجود المتفاوتة بالشدّة والضعف والكمال والنقص... ذات ارتباط علّي ومعلوليّ فيما بينها، وأنّ المرتبة السابقة أقوى من لاحقتها وعلّة لها، وأنّ اللاحقة منها أضعف من سابقتها ومعلولة لها.

• والعَرْضيّة، هي الكثرة التي لا ارتباط علّي فيما بينها، وهي في مرتبة واحدة، كوجودات عالم المادّة، وهذا لا يعني أنّها متساوية من حيث الدرجة الوجوديّة، بل هي مختلفة، ولكن لا توجد بينها طوليّة أي علّية ومعلوليّة. ومن المعلوم أنّ التشكيك المقصود ـ كمقدّمة في البرهان ـ هو الطولي لا العرْضي.

المقدّمة الرابعة: وجود مرتبة من مراتب الوجود لا يتصوّر أتمّ منها

حاصل هذه المقدّمة: أنّ من بين مراتب الوجود المشكّكة والمختلفة بالشدّة والضعف لابدّ من وجود مرتبة تامّة بل وجود مرتبة لا يتصوّر ما هو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ج٢ ص٩٩.

أتمّ منها، وذلك لأنّ كلّ وجود ناقص فهو فقير في ذاته متعلّق بغيره، فلابدّ أن تنتهي هذه المراتب الوجوديّة إلى مرتبة لا يمكن أن يتصوّر أتمّ منها، وإلاّ يلزم أنّ المراتب الناقصة من الوجود غير متعلّقة بغيرها، وهو خلف كونها عين التعلّق والربط بالغير.

فإن كان ذلك الغير تامّاً بل لا يتصوّر فوقه ما هو أتمّ منه، ثبت المطلوب، وإن لم يكن كذلك، بأن لم يكن تامّاً أو كان ولكن أمكن تصوّر ما هو أتمّ منه، كان وجوده محدوداً مركّباً من الوجود والعدم، وبتعبير آخر من الوجدان والفقدان، فكان زوجاً تركيبيّاً له ماهيّة ووجود، ولازمه أن يكون ممكناً محتاجاً إلى قاهر يوجده، هذا خلف، لأنّ ما فرض غاية كمال الوجود لم يكن كذلك.

قال المصنّف: «إنّ بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً بقياس بعضها إلى بعض، لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدّة والضعف ونحو ذلك... فالمرتبة الضعيفة كالمؤلّفة من وجدان وفقدان، فذاتها مقيّدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال، وإن شئت فقل: محدودة. وأمّا المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

وإذا فرضنا مرتبة أخرى فوق الشديدة كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها كنسبة التي دونها إليها، وصارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها، كما كانت مطلقة بالنسبة إلى ما دونها، وعلى هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى فوق حتّى نقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلاّ بأنّها لا حدّ لها»[1].

وبهذا نتهي إلى أنّ المراتب الوجوديّة لابدّ أن تنتهي صعوداً في سلسلة العلل الوجوديّة، إلى مرتبة صرفة لا يمكن أن يتصوّر فوقها مرتبة، إذ لو كان

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، الفصل الثالث من المرحلة الأولى: ص١٩.

فوقها مرتبة أو أمكن أن يكون فوقها ذلك، لكانت ناقصة، وهو خلف كونها تامّة بل فوق التمام، لذا جاء في المتن: «وغاية كمالها ما لا أتمّ منه، وهو الذي لا يكون متعلّقاً بغيره، ولا يتصوّر ما هو أتمّ منه، إذ كلّ ناقص متعلّق بغيره مفتقر إلى تمامه».

النتيجة

بعد أن تبيّن في المقدّمات السابقة أنّ الوجود حقيقة عينيّة، واحدة، بسيطة، ذات مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف والكمال والنقص، وأنّ من بين مراتب الوجود مرتبة تامّة لا يتصوّر ما هو أتمّ منها، يثبت أنّ الموجود المتحقّق ينقسم إلى وجود غنيّ قائم بذاته، وهو الواجب تعالى، وإلى وجود فقير قائم بغيره وهو فعله وأثره.

وإلى هذا المعنى أشار السبزواري في حاشيته على الأسفار بقوله: «المراتب الأُخر من حقيقة الوجود متقوّمة تقوّماً وجوديّاً، ومفتقرة فقراً نوريّاً إلى الوجوب الذاتي، لما ثبت أنّ الوجودات عين الربط والفقر إلى الله تعالى، لا أنّها ذوات لها الربط والفقر»[1].

وبهذا يتّضح على أيّ القسمين يثبت وجود الغني الذي هو الواجب بالذات، فإن كان القسم الأوّل من الوجود ـ وهو الوجود الغني المستغني بذاته ـ فهو المطلوب، وإن كان القسم الثاني من الوجود وهو الموجود الفقير، فهو محتاج في تقوّمه إلى الوجود الغني المستغني بذاته.

ومن أهمّ خصائص هذا البرهان كما ذكر صدر المتألّهين أنّه لا يتوقّف على إبطال الدور والتسلسل من قبل، بل هو بنفسه متكفّل لإبطال التسلسل والدور، قال: «فهذا المنهج الذي سلكناه أسدّ المناهج وأشرفها وأبسطها،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ٢، ج٦ ص١٥.

حيث لا يحتاج السالك إيّاه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله إلى توسّط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيّته: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ ويعرف غيره ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[1].

تعليقات على المتن

• قوله: «لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلاّ بالكمال والنقص والشدّة والضعف أو بأمور زائدة».

اختلاف الوجودات إمّا اختلاف حقيقيّ ذاتيّ، وإمّا اختلاف اعتباريّ عَرَضيّ. فالأوّل: هو اختلافها بصفاتها الحقيقيّة التي هي عينها، كالقوّة والفعل والكمال والنقص والشدّة والضعف والعلّية والمعلوليّة والوحدة والكثرة ونحوها.

وهذا الاختلاف مع وحدة حقيقة الوجود هو المنشأ للتشكيك الطولي والعرْضي، «فمثل الاختلاف بالغنى والفقر والعلّية والمعلوليّة هو الذي يحصل منه التشكيك الطولي، ومثل الاختلاف بالقوّة والفعل والكمال والنقص والشدّة والضعف لا يستلزم التشكيك الطولي وإن كان متحقّقاً فيه، فيمكن أن يحصل ويتحقّق هذا النوع من الاختلاف من دون تشكيك طوليّ، كاختلاف البذرة والنبات بالقوّة والفعل والشدّة والضعف، بينما لا علّية ـ أعني العلّية الفاعليّة التي تسبّب التشكيك الطولي ـ ولا معلوليّة بينهما، وهذا هو الذي يسمّى بالتشكيك العرْضي.

والثاني: هو الاختلاف بالماهيّات التي هي أمور زائدة على الوجود، وهذا الاختلاف ـ في الحقيقة ـ اختلاف الماهيّات، وينسب إلى الوجودات بالعَرَض،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٢٦.

ولا يفرّق في هذا الاختلاف بين أن يكون بماهيّات ذاتيّة كاختلاف وجود زيد ووجود فرس، فإنّهما مختلفان ماهيّة، أو بماهيّات عَرَضيّة، كاختلاف وجود زيد عن وجود عمرو، فإنّهما من ماهيّة نوعيّة واحدة»[١].

وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «لا ريب أنّ الهويّات العينيّة الخارجيّة تتّصف بالكثرة تارةً من جهة أنّ هذا إنسان وذاك فرس وذلك شجر ونحو ذلك، وتارةً بأنّ هذا بالفعل وذاك بالقوّة، وهذا واحد وذاك كثير، وهذا حادث وذاك قديم، وهذا ممكن وذاك واجب وهكذا.

والكثرة من الجهة الأولى ـ وهي الكثرة الماهويّة ـ موجودة في الخارج بَعَرض الوجود، وأنّ الوجود يتّصف بعَرَض الماهيّة، لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة. وأمّا الكثرة من الجهة الثانية، فهي التي تَعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه. ولمّا ثبت أنّ الوجود بسيط وأنّه لا غير له، يثبت أنّ هذه الكثرة مقوّمة للوجود بمعنى أنّها فيه غير خارجة منه، وإلاّ كانت جزءاً منه ولا جزء للوجود أو حقيقة خارجة منه ولا خارج من الوجود»[٢].

• قوله ﷺ: «أو بأمور زائدة كما في أفراد ماهيّة نوعيّة».

تبيّن ممّا مرّ في التوضيح السابق أنّ الاختلاف بأمور زائدة، وهو الاختلاف بالماهيّات، أعمّ من الاختلاف بالعَرَضيّات في ماهيّة نوعيّة واحدة، بل يشمل الاختلاف بالماهيّات الذاتيّة أيضاً، فذكر أفراد ماهيّة نوعيّة واحدة، إنّما هو من باب المثال.

• قوله ﷺ: «إذ كلّ ناقص متعلّق بغيره مفتقر إلى تمامه».

هذا تعليل لقوله: «هو الذي لا يكون متعلّقاً بغيره، ولا يتصوّر ما هو أتمّ

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفياضي: ج ٤ ص١٠٤٧.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث من المرحلة الأولى، ص١٧.

منه» وذلك لما ثبت أنّ كلّ وجود ناقص فهو متعلّق بالغير تعلّق المعلول بعلّته، فهو متعلّق الذات والوجود بالغير الذي هو الوجود التامّ، وليس معنى تعلّق الفقير بالغير أنّه شيء ثبت له الفقر بحيث يكون هو شيئاً والفقر الطارئ عليه شيئاً آخر، بل بمعنى أنّه عين الفقر والتعلّق بالغير، وإلاّ لو كان شيئاً له الربط لوقع في مرتبة متأخّرة عنه، ولازم ذلك أن يكون في حدّ ذاته، إمّا ليس له الربط بل غنيّ بذاته، فلا يمكن أن يصير ربطاً في مرتبة متأخّرة، وإن كان نفس الربط، ثبت المطلوب. والحاصل أنّ الحكمة المتعالية تعتقد أنّ الوجود الناقص كالمعنى الحرفي المتقوّم بالمعنى الاسمي.

ثمّ إنّ كلّ وجود ناقص محدود، وكلّ محدود فله ماهيّة هي حدّه، وكلّ ذي ماهيّة ممكن يحتاج إلى علّة توجده. فكلّ ناقص متعلّق بعلّة توجده، ويكون وجوده مفتقراً إليها.

• قولهﷺ: «**فإذن الوجود إمّا مستغنٍ عن غيره وإمّا مفتقر بالذات إلى غيره**».

قال السبزواري في تعليقته هنا: «كلمة (إمّا) للتقسيم لا للترديد، كما لا يخفى»[1] والشاهد على ذلك ما أشار إليه صدر المتألّهين بقوله: «وعلى أيّ القسمين يثبت ويتبيّن أنّ وجود واجب الوجود غنيّ الهويّة عمّا سواه»[2]، وعلى هذا فالقضيّة المذكورة في هذا التقرير حمليّة مردّدة المحمول، بينما المذكورة في التقرير السابق منفصلة.

• قولهﷺ: «**وهذا صرف الوجود الذي لا أتمّ منه**».

أي أنّ مرتبة واجب الوجود وهي مرتبة صرفة لا يمكن أن يتصوّر ما هو أتمّ منها، فضلاً عن عدم وجود مرتبة أتمّ منها فعلاً، إذ لو أمكن تصوّر مرتبة

---

(١) نهاية الحكمة في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ١، ج٦ ص١٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٦ ص١٦.

أتمّ من مرتبة الواجب، لكانت مرتبته ناقصة، وهو خلف فرض كونه مرتبة تامّة لا نقص ولا عدم فيها.

• قوله ﷺ: «لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لا نقص لها».

هذه الجملة تعليل لقوله: «والأوّل هو واجب الوجود، وهو صرف الوجود».

• قوله ﷺ: «وإلاّ لكان فيه تركيب أو له ماهيّة غير الموجوديّة».

يمكن أن يكون عطف جملة «أو له ماهيّة» على ما قبلها من باب التفنّن في العبارة، إذ إنّ فرض كون الوجود محدوداً يلزم أن يكون مركّباً من الوجود والعدم، ومن ثمّ يكون له ماهيّة، لأنّ الماهيّة حدّ الوجود كما ذهب إليه المصنّف، حيث جعل التركيب من الوجود والعدم والتركيب من الوجود والماهيّة شيئاً واحداً، وسيأتي بحثه في الفصل الرابع من هذه المرحلة.

ويمكن أن لا يكون العطف المذكور من باب التفنّن في التعبير، وإنّما هو إشارة إلى نوعين من التركيب، أحدهما: التركيب من الوجود والعدم أي الوجدان والفقدان، والآخر: التركيب من الوجود والماهيّة، وهما تركيبان مختلفان على مذهب صدر المتألّهين.

• قوله ﷺ: «وقد مرّ أيضاً أنّ الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً».

هذه الجملة تعليل لقوله المتقدّم وهو: «والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره، ولا قوام لما سواه إلاّ به» والمقصود من الجعل البسيط للمعلول هو أنّ جعل المعلول ليس بنحو الصيرورة وهي إيجاد النسبة بين الوجود والماهيّة، وإنّما المجعول هو وجود المعلول بنفسه كما تقدّم في مرحلة العلّة والمعلول[1].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة، ص١٥٦.

خلاصة الفصل الأوّل

١ ـ عقد المصنّف هذه المرحلة للبحث في وجود الواجب تعالى وصفاته وأفعاله الذي يسمّى بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ مقابل الإلهيّات بالمعنى الأعمّ التي يكون البحث فيها عن الموجود المطلق سواء كان واجباً أم ممكناً.

٢ ـ البحث في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ من المسائل الفلسفيّة؛ لأنّ موضوع الفلسفة هو الموجود المطلق الشامل للوجود الواجبي، فالبحث عن الواجب تعالى وأفعاله وصفاته هو جزء من موضوع الفلسفة.

٣ ـ إنّ البحث في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ هو من الغايات والثمرات الأساسيّة المترتّبة على البحث الفلسفي، إذ من الواضح أنّ معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته من المسائل الأساسيّة لتكوين رؤية كونية سليمة، مضافاً إلى أنّ الاعتقاد الصحيح بجميع المسائل العقدية يكمن في الفهم السليم لمسائل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، ولذا يعدّ علم الإلهيّات بالمعنى الأخصّ أشرف العلوم.

٤ ـ إنّ الموقع الطبيعي للبحث في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ ينبغي أن يقع في المرحلة الرابعة التي عقدت للبحث عن انقسام الوجود إلى واجب وممكن، وقد تناول في تلك المرحلة خصائص الوجود الإمكاني، لذا فمن المناسب أن يتناول البحث عن خصائص الوجود الواجبي وأفعاله وصفاته في تلك المرحلة أيضاً، إلاّ أنّ سبب إفراد البحث في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ في هذه المرحلة هو:

- وجود عدد من المقدّمات التي يتوقّف عليها البحث في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ والتي لم تتّضح قبل المرحلة الرابعة.
- إنّ إفراد هذا البحث في مرحلة خاصّة، هو إبراز لقداسته وشرافته.

٥ ـ تعرّض العلاّمة في هذا الفصل لثلاثة تقريرات لبرهان الصديقين

الذي وصفه بأنّه أشرف البراهين وأوثقها وأمتنها لاتّحاد الطريق والغاية في هذا البرهان. وهذا بخلاف غيره من البراهين الأخرى كبرهان الوجوب والإمكان وبرهان العلّة والمعلول التي يكون الطريق فيه غير الغاية.

٦ ـ إنّ برهان الصديقين من برهان الملازمات العامّة الذي يسلك فيه من أحد لوازم الوجود العامّة إلى لازم آخر، وليس من برهان اللمّ أو الإنّ، لأنّ برهان اللمّ هو سير من العلّة إلى المعلول، مع أنّ الواجب تعالى لا علّة له. أمّا برهان الإنّ فهو سير من المعلول إلى العلّة وهو لا يفيد اليقين.

٧ ـ ذكر المصنّف ضابطة التمييز بين البراهين الثلاثة، فقال: إنّ الضابطة هي النظر إلى العلاقة بين الحدّ الأوسط والنتيجة، فإن كان الحدّ الأوسط علّة للنتيجة فهو برهان لّمي، وإن كان معلولاً للنتيجة فهو برهان إنّي، وإن كان لا علّة ولا معلولاً فهو برهان الملازمات. ولذا ذهب إلى عدم إمكانيّة الاستدلال ببرهان اللمّ والإنّ في الفلسفة، لأنّ اللمّي هو السير من العلّة إلى المعلول، ولا علّة لموضوع الفلسفة وهو الوجود المطلق. أمّا الإني فلا يفيد اليقين لأنّه سير من المعلول إلى العلّة.

٨ ـ ناقشنا في ثنايا البحث هذه الضابطة وقلنا إنّها ليست ضابطة صحيحة للتمييز بين البراهين، وقدّمنا ضابطة أخرى.

٩ ـ التقرير الأوّل لبرهان الصديقين:

قلنا إنّه يمكن أن يبيّن هذا التقرير ببيانين:

الأوّل: أنّ حقيقة الوجود، إمّا أن تكون واجبة فهو المطلوب، وإمّا أن تكون ممكنة فقيرة لا تتقوّم إلاّ بمستقلّ، فتستلزم الواجب، وهو المستقلّ الذي يقوّمها.

الثاني: ما أشار إليه السبزواري في شرح المنظومة من أنّ حقيقة الوجود مردّدة بين كونها واجبة لذاتها أو ممكنة فقيرة متعلّقة بالغير، فإن كان الأوّل

ثبت المطلوب، وإن كان الثاني فهو خلف ما ثبت من أنّ حقيقة الوجود لا غير لها، فإذا بطل هذا الشقّ يثبت الشقّ الأوّل، وهو أنّها واجبة لذاتها.

١٠ ـ التقرير الثاني لبرهان الصديقين وهو للحكيم السبزواري أيضاً، ويعتمد هذا التقرير على نفس المقدّمات في التقرير الأوّل.

وحاصله: إنّ الواقعيّة المتحقّقة في الخارج مردّدة بين كونها مرسلة مطلقة لا متناهية لا حدّ لها وبين كونها مقيّدة ممكنة فقيرة متعلّقة بالغير، فإن كانت مرسلة مطلقة ثبت المطلوب إذ إنّ فرض كونها مرسلة لا متناهية يلزم عدم وجود غير لها، وبذلك لا توجد علّة لها لأنّها لا غير لها، وإن كانت مقيّدة متعلّقة بالغير، فهو خلف ما تقدّم من عدم وجود غير لهذه الحقيقة لأصالتها، وببطلان هذا الشقّ يثبت الشقّ الأوّل وهو كون هذه الحقيقة الخارجيّة لا علّة لها واجبة بالذات وهو المطلوب.

١١ ـ تعرّض المصنّف لإشكال توجّه على التقرير السابق حاصله: إنّ امتناع العدم على الوجود لا يلزم منه أن يكون ذلك الوجود واجباً، وإلاّ لكان وجود الممكن واجباً لأنّه يناقض عدمه أيضاً.

والجواب: إنّ الممكن وإن امتنع عليه العدم، إلاّ أنّ هذا لا يستلزم أن يكون واجباً بذاته، لأنّ الممكن له ماهيّة فيكون محدوداً له غير، فلا يمتنع عليه العدم لذاته، بل حتّى لو فرضنا أنّ الممكن لا حدّ له ـ كما على بعض المباني القائلة بأنّ الصادر الأوّل لا ماهيّة له ـ إلّا أنّه على الرغم من عدم محدوديّته فهو معدوم في رتبة علّته فيكون مسبوقاً بالعدم، وإذا كان كذلك يكون له غير فلا يمتنع عليه العدم لذاته، فيكون واجباً بالغير. أمّا الحقيقة المرسلة اللامتناهية فلا يوجد لها غير، فيمتنع عليها العدم لذاتها.

١٢ ـ الفرق بين التقرير الأوّل والثاني هو أنّ الأوّل انطلق من تردّد الواقعيّة بين كونها واجبة لذاتها وبين كونها ممكنة متعلّقة بالغير، أمّا التقرير

الثاني فقد انطلق من كون الواقعيّة مردّدة بين كونها مرسلة لا متناهية وبين كونها مقيّدة محدودة.

١٣ ـ التقرير الثالث، لصدر المتألّهين، وكان يتألّف من مقدّمات أربع هي:

- الوجود حقيقة عينيّة.
- حقيقة الوجود واحدة.
- حقيقة الوجود مشكّكة بالتشكيك الخاصّ.
- وجود مرتبة من مراتب الوجود لا يتصوّر ما هو أتمّ منها.

والنتيجة: أنّ الموجود المتحقّق في الخارج ينقسم إلى وجود غنيّ قائم بذاته، وهو المطلوب، وإلى وجود فقير محتاج إلى وجود قائم بذاته.



الفصل الثاني

في بعضٍ آخَرَ

ممّا أقيم على وجود الواجب تعالى

من البراهين


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

السبب في إفراد هذه البراهين عمّا سبقها

تعرّض المصنّف في هذا الفصل إلى براهين أخرى لإثبات الواجب تعالى، هي: برهان الإمكان والوجوب، وبرهان الحركة، وبرهان النفس، وبرهان الحدوث. وسيتّضح أنّ البراهين الثلاثة الأخيرة تعدّ مصاديق لبرهان الوجوب والإمكان.

وقبل الدخول في بيان هذه البراهين، ينبغي الإشارة إلى سبب إفراد هذه البراهين عن برهان الصدّيقين الذي تقدّم في الفصل الأوّل.

يرجع السبب في عزل وإفراد هذه البراهين عن برهان الصدّيقين إلى نقطتين:

١ ـ إنّ هذه البراهين ونحوها، لا يتمّ الاستدلال بها لإثبات الواجب تعالى إلاّ بالاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، وهذا بخلاف ما عرفت من برهان الصدّيقين، حيث إنّ الاستدلال به تامّ من دون الاستعانة بذلك، بل هو الدليل لإبطال الدور والتسلسل في العلل كما بيّن في موضعه.

٢ ـ إنّ هذه البراهين، وإن كان الاستدلال فيها عن طريق الملازمات العامّة كما هو الحال في برهان الصدّيقين ـ على ما يعتقده المصنّف ـ إلاّ أنّ السلوك فيها ليس من ناحية الوجود نفسه، أي إنّ الطريق فيها غير متّحد مع الغاية ـ وهي إثبات وجوب وجوده تعالى ـ إذ إنّ الإمكان والحدوث والحركة ونحوها، يكون فيها الطريق غير الغاية. نعم في برهان النفس يتّحد فيه الطريق مع المستدلّ إلاّ أنّهما غير الغاية، وهذا بخلاف برهان الصدّيقين حيث كان الطريق فيه متّحداً مع الغاية، فإنّ الطريق هو الوجود، والغاية هي وجوب الوجود، وأحدهما عين الآخر كما تقدّم.

لهذا أفرد المصنّف هذه البراهين في فصل مستقلّ، فقال:

مِنَ البراهينِ عليهِ أنّهُ لا رَيبَ أنّ هناكَ موجوداً ما، فإن كانَ هو أو شيءٌ مِنه واجباً، فهو المطلوبُ، وإن لم يكنْ واجباً بالذات ـ وهو موجودٌ ـ فهو ممكنٌ بالذاتِ بالضرورةِ، فرجّحَ وجودَه على عدمِه بأمرٍ خارجٍ عن ذاتِه، وهو العلّةُ، وإلاّ كان مرجّحاً بنفسه، فكان واجباً بالذاتِ، وقد فُرِضَ ممكناً، هذا خلفٌ.

وعلّتُه إمّا ممكنةٌ أو واجبةٌ بالذاتِ. وعلى الثاني يثبتُ المطلوبُ، وعلى الأوّلِ يُنقلُ الكلامُ إلى علّتِه، وهلُمّ جرّا. فإمّا أن يدورَ أو يتسلسلَ، وهما محالانِ، أو ينتهي إلى علّةٍ غيرِ معلولةٍ هي الواجبُ بالذاتِ، وهو المطلوبُ.

واعتُرِضَ عليهِ : بأنّه ليس بياناً برهانيّاً مفيداً لليقين، فإنَّ البرهانَ إنّما يفيدُ اليقينَ إذا كان السلوكُ فيهِ مِنَ العلّةِ إلَى المعلولِ، وهو البرهانُ اللمّي. وأمّا البرهانُ الإنّي المسلوكُ فيهِ مِنَ المعلولِ إلى العلّةِ، فلا يفيدُ يقيناً كما بُيّنَ في المنطقِ.

ولمّا كانَ الواجبُ تعالى علّةً لكلِّ ما سواهُ، غيرَ معلولٍ لشيءٍ بوجهٍ، كانَ السلوكُ إلى إثباتِ وجودِهِ مِن أيِّ شيءٍ كانَ، سلوكاً مِنَ المعلولِ إلَى العلّةِ، غيرَ مفيدٍ لليقين، وقد سُلِكَ في هذا البيانِ مِنَ الموجودِ الممكنِ ـ الذي هو معلولُه ـ إلى إثباتِ وجودِه.

والجوابُ عنه: أنَّ برهانَ الإنِّ لا ينحصرُ في ما يُسلكُ فيه مِنَ المعلولِ إلى العلّةِ ـ وهو لا يفيدُ اليقينَ ـ بل ربّما يُسلك فيهِ مِن بعضِ اللوازمِ العامّةِ التي للموجوداتِ المطلقةِ إلى بعضٍ آخر ـ وهو يفيدُ

اليقينَ ـ كما بيّنهُ الشيخُ في كتابِ البرهانِ مِن منطقِ الشفاءِ. وقد سُلِكَ في البرهانِ السابقِ مِن حالٍ لازمةٍ لمفهومِ موجودٍ ما ـ وهو مساوقٌ للموجودِ من حيثُ هو موجودٌ ـ إلى حالٍ لازمةٍ أخرى له، وهو أنَّ مِن مصاديقِه وجودَ علّةٍ غيرِ معلولةٍ يجبُ وجودُها لذاتِها.

فقد تبيَّنَ بذلِكَ أنَّ البيانَ المذكورَ برهانٌ إنّيٌّ مفيدٌ لليقينِ كسائرِ البراهينِ الموضوعةِ في الفلسفةِ لبيانِ خواصِّ الموجودِ مِن حيثُ هو موجودٌ، المساويةِ للموجودِ العامِّ.



١. برهان الصدّيقين عند الشيخ الرئيس

عرض المصنّف في هذا المقطع من الفصل إلى برهان الصدّيقين كما ذكره الشيخ في الإشارات، وتمسّك به المحقّق الطوسي في التجريد، وأوضحه العلاّمة الحلّي في شرح التجريد. وكذلك ذكره صدر المتألّهين في الأسفار مع تغيير الحدّ الأوسط من وجوب الوجود ـ كما في بيان الشيخ ـ إلى ترجّح الوجود، وذلك لكي ينسجم مع مسلك المتكلّمين أيضاً، فإنّ الترجّح أعمّ من الوجوب والأولويّة. من هنا يمكن تقرير هذا البرهان من خلال بيانين:

البيان الأوّل: ما ذكره صدر المتألّهين

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «الموجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجب وممكن، والممكن لذاته لا يترجّح وجوده على عدمه، فلابدّ له من مرجّح من خارج، وإلاّ ترجّح بذاته، فكان ترجّحه واجباً لذاته، فكان واجب الوجود بذاته، وقد فرض ممكناً. وكذا في جانب العدم، فكان ممتنعاً وقد فرض ممكناً، هذا خلف.

فواجب الوجود لابدّ من وجوده، فإنّ الموجودات حاصلة، فإن كان شيء منها واجباً، فقد وقع الاعتراف بالواجب، وإلاّ فوقع الانتهاء إليه لبطلان ذهاب السلسلة إلى غير نهاية كما مرّ بيانه. والدور مستلزم للتسلسل فهو محال أيضاً»[1].

ويمكن تقرير هذا البيان من خلال قياسين اقترانيين، أحدهما: حمليّ، والآخر: شرطيّ.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٢٦.

• فالحملي يتألّف من مقدّمتين:

الأولى: أنّ هناك واقعيّة ما، لا يمكن الشكّ والريب فيها، وهذا ما أشار إليه المصنّف في مقدّمة الكتاب بقوله: «فلا يسعنا أن نرتاب أنّ هناك وجوداً ما، ولا ننكر الواقعيّة مطلقاً، إلاّ أن نكابر الحقّ فننكره أو نشكّ فيه، وإن يكن شيء من ذلك، فإنّما هو في اللفظ فحسب»[1].

الثانية: أنّ كلّ ما هو موجود، فهو مترجّح الوجود، وإلاّ لو لم يكن كذلك، لكان إمّا مترجّح العدم أو متساوي النسبة مع الوجود، ولازمه أن يكون ما فرض موجوداً ليس كذلك، وهذا خلف كونه موجوداً، إذن مع فرض كون الشيء موجوداً فهو مترجّح وجوده على عدمه.

وبعد ذلك نضع نتيجة هذا القياس الحملي مقدّمة في قياس شرطيّ هو:

• كلّ ما هو مترجّح وجوده، فترجّحه إمّا بذاته أو بغيره. فإن كان بذاته فهو واجب الوجود وهو المطلوب، وإن كان ترجّحه بغيره، فإن كان ذلك الغير هو الوجود الأوّل، لزم الدور الباطل، فلابدّ أن يكون غير الأوّل، وهو إمّا مترجّح بنفسه فيثبت المطلوب، وإمّا يكون ترجّحه بغيره أيضاً فيتسلسل، وحيث إنّ التسلسل في العلل الفاعليّة باطل، فلابدّ أن ينتهي إلى مترجّح بنفسه، وهو واجب الوجود بذاته.

وبهذا يتبيّن أنّه إذا كان هناك شيء متحصّل بالفعل، فهو إمّا مترجّح بالذات أو منتهٍ إلى ما هو مترجّح بالذات.

اعتراض وجواب

قد يعترض على البيان المتقدّم بأنّه برهان إنّي سُلك فيه من المعلول إلى العلّة، وهو لا يفيد اليقين ـ كما تقدّم ـ.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: المدخل، ص٤ .

بيان ذلك: إنّ ما تقدّم من البيان كان حاصله: «هذا مترجّح، وكلّ مترجّح إمّا واجب بذاته أو بغيره». وكان أحد شقّي الترديد، وهو كون ذلك الوجود المفروض واجباً بالغير ـ أي ممكناً ـ مستلزماً للواجب. ومن الواضح أنّ قولنا: «هذا ممكن، وكلّ ممكن يستلزم الواجب» هو سلوك من المعلول إلى العلّة، وهو إنّي لا يفيد اليقين.

نعم، الشقّ الأوّل من الترديد وهو كونه مترجّحاً بذاته فهو واجب بالذات، ليس برهاناً إنيّاً، لكن لمّا كانت النتيجة تابعة لأخس الشقّين، فيكون هذا البرهان إنيّاً لا يفيد اليقين وإن كان في شقّه الآخر ليس كذلك، وهذا كما أنّ الاستدلال من وجود أحد معلولي علّة واحدة يسمّى برهاناً إنيّاً، مع أنّه في الحقيقة مركّب من سلوكين، سلوك من المعلول إلى العلّة وهو الإنّ، وسلوك من العلّة إلى المعلول الآخر، وهو في نفسه برهان لمّي.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا الإشكال بقوله: «ثمّ استشكلوا في كون البيان برهاناً، بأنّ الاحتجاج منحصر في الإنّي واللمّي، والواجب تعالى ليس معلولاً لشيء أصلاً، بل هو علّة لجميع ما عداه، فكلّ ما يستدلّ به على وجوده يكون دليلاً إنيّاً، وهو لا يعطي اليقين»[1].

والجواب الذي ذكره المصنّف تبعاً لصدر المتألّهين ـ بناءً على الضابط الذي ذكراه لبرهان اللمّ والإنّ ـ أنّ الاستدلال ليس منحصراً باللمّي (الذي هو سير من العلّة إلى المعلول) ولا بالإنّي (الذي هو سير من المعلول إلى العلّة) وإنّما هناك قسم ثالث، وهو الشبيه باللمّ (الذي هو سير من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر) وهو يفيد اليقين كما تقدّم.

على هذا الأساس يُقال: إنّ الاستدلال المذكور ليس سيراً من المعلول إلى العلّة لكي يقال: إنّه لا يفيد اليقين، وإنّما هو سير من أحد المتلازمين إلى

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٢٧ .

الآخر.

توضيح ذلك: تقدّم أنّه إذا كان هناك موجود، فهو إمّا مترجّح بذاته فيكون واجباً، أو منتهٍ إلى ما هو مترجّح بذاته فيكون ممكناً، وهنا الحدّ الأوسط ـ وهو مترجّح وجوده ـ ملازم للنتيجة التي هي المترجّح بذاته، ومن الواضح أنّ هذا النحو من الاستدلال ليس سيراً من المعلول إلى العلّة، وإنّما هو سير من أحد المتلازمين إلى الآخر. وبهذا ينطبق عليه الضابط الذي ذكروه سابقاً في التمييز بين أنحاء الاستدلال، فإنّ الحدّ الأوسط إذا لم يكن علّة ولا معلولاً للنتيجة، وإنّما كان هناك تلازم بينهما من غير علّية ولا معلوليّة، فهو من الملازمات العامّة.

وفي المقام فإنّ الحدّ الأوسط ـ أعني مترجّح ـ لا هو علّة ولا هو معلول للنتيجة ـ أي مترجّح بذاته ـ وإنّما هناك تلازم بينهما، فيفيد اليقين.

إذن البرهان المذكور متوقّف على الاستلزام بين المقدّم (مترجّح) والتالي (مترجّح بذاته) وهذه قضيّة شرطيّة صادقة وإن لم يتحقّق طرفاها في الخارج، أي حتّى لو لم يكن الممكن متحقّقاً في الخارج.

ومن الواضح أنّ التلازم بين «مترجّح» و «مترجّح بذاته» ليس مختصّاً بوجود معيّن وإنّما هو من الملازمات العامّة للموجود بما هو موجود، بقطع النظر عن خصوصيّات ذلك الموجود.

وإلى هذا المعنى أشار المصنّف في حواشيه على الأسفار بقوله: «إنّ الذي لا يفيد اليقين هو ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العلّة لتوقّف العلم بوجود المعلول على العلم بوجود العلّة، فلو عكس لدار. وأمّا السلوك من بعض اللوازم العامّة التي لا علّة لها كلوازم الموجود من حيث هو موجود إلى بعض آخر، فهو برهان إنّي مفيد لليقين»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٢٧، الحاشية رقم ٣.

من هنا يتّضح أنّ المستشكل أخذ نقطة انطلاق الاستدلال من فرض وجود الممكن المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ودفعاً للدور والتسلسل لابدّ أن ينتهي إلى الواجب، لذا اعترض بأنّه هذا سيرٌ من المعلول إلى العلّة، وهو لا يفيد اليقين.

أمّا استدلال الشيخ فلم ينطلق من فرض وجود الممكن، وإنّما انطلق من موجود ما، وهو إمّا مترجّح بذاته أو يستلزم المترجّح بالذات، فلا يوجد عندنا علم بوجود الممكن، لأنّ هذه قضيّة شرطيّة صادقة وإن لم يتحقّق طرفاها، بخلاف نقطة انطلاق المستشكل الذي فرض وجود الممكن مفروغاً منه.

وبهذا يتّضح الفرق بين هذا البرهان، وبرهان الوجوب والإمكان، الذي لم يتعرّض له المصنّف هنا، حيث إنّه يسلك فيه من وجود الممكنات إلى إثبات وجود الواجب بمعونة بطلان الدور والتسلسل، فهو برهان إنّي يسلك فيه من المعلول إلى العلّة، ويبدو أنّ الذي حمل المصنّف على إهمال هذا البرهان، ما كان يراه من أنّه لا يفيد اليقين. وإن كان التحقيق خلاف ذلك ـ كما أشرنا ـ.

تعليقات على المتن

• قوله﵀: «لا ريب أنّ هناك موجوداً ما».

المراد من قوله «موجوداً ما» ما هو بنحو القضية المهملة، التي تصدق مع كون الموجود في الخارج واحداً أو كثيراً. وعلى هذا الأساس فإنّ النتيجة التي ينتهي إليها هذا البرهان هو إثبات كون هذا الوجود المفروض واجباً بالذات، أمّا كونه واحداً أو كثيراً فيحتاج إلى بيان آخر.

• قوله﵀: «فإن كان هو أو شيء منه».

أي إذا كان ذلك الوجود المفروض وهو «موجود ما» واحداً وهو الواجب، أو كان «موجود ما» كثيراً فالواجب أحدها.

• قوله ﷺ: «فهو ممكن بالضرورة».

لأنّ الموجود إمّا واجب بذاته أو ممكن، بعد فرض عدم امتناعه، لأنّه موجود بحسب الفرض، فيدور أمره بين الوجوب والإمكان، فإذا لم يكن واجباً لزم كونه ممكناً بالضرورة؛ قال الشيخ في الإشارات: «كلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون.

فإن وجب فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيّوم، وإن لم يجب لم يجز أن يقال إنّه ممتنع بذاته بعدما فرض موجوداً، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط عدم علّته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علّته صار واجباً، وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علّة ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان. فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكلّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته»[1].

• قوله ﷺ: «فرجّح وجوده على عدمه».

أي إنّ الترجّح هو الحدّ الأوسط في هذا البرهان، والسبب في استبدال المصنّف للحدّ الأوسط في كلام الشيخ من «وجوب الوجود» إلى «ترجّح الوجود»، هو لأجل أن يتلاءم هذا البرهان وينسجم مع مبنى بعض المتكلّمين القائلين بكفاية الأولويّة في تحقّق الوجود. ومن الواضح أنّ الترجّح أعمّ من وجوب الوجود المانع من النقيض، أو الأولويّة التي يكفي في تحقّق المعلول في الخارج أولويّة وجوده على عدمه فقط.

• قوله ﷺ: «واعترض عليه».

هذا الاعتراض لا يختصّ بهذا البرهان، وإنّما هو اعتراض على جميع البراهين التي تُقام لإثبات الواجب تعالى، بناءً على الضابط الذي ذكروه، لأنّ

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج٣ ص١٨ .

البرهان اللمّي الذي هو السير من العلّة إلى المعلول لا سبيل له لإثبات الواجب تعالى، إذ لا علّة له بنحو من الأنحاء، والبرهان الإنّي الذي هو السير من المعلول إلى العلّة لا يفيد اليقين، للوجوه التي أشار إليها المصنّف.

• **قوله ﷺ: «وأمّا البرهان الإنّي المسلوك فيه من المعلول إلى العلّة».**

لا فرق بين أن يكون الحدّ الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر في الأصغر، وهو المسمّى بالدليل، أو أن يكون الحدّ الأوسط والنتيجة معلولين لعلّة واحدة، وهو المسمّى بالإنّ المطلق، وذلك لأنّ في القسم الثاني أيضاً يسلك من الحدّ الأوسط ـ الذي هو أحد المعلولين ـ إلى العلّة، ثمّ يسلك من العلّة إلى المعلول الآخر الذي هو النتيجة.

ولا يخفى أنّ قوله «المسلوك فيه من المعلول إلى العلّة» قيد توضيحيّ للبرهان الإنّي، لانحصار البرهان عند المعترض ببرهان اللمّ والإنّ.

• **قوله ﷺ: «فلا يفيد يقيناً كما بيّن في المنطق».**

كرّر المصنّف في مواضع متعدّدة أنّ البرهان الإنّي مطلقاً لا يفيد اليقين، وهذا ما أكّده بعض الأعلام المعاصرين كالشيخ جوادي آملي.

إلاّ أنّ هذا الكلام غير تامّ، وذلك لوقوع الخلط فيه بين مقام الإثبات والثبوت، وتوضيحه: إنّنا تارةً نتكلّم بلحاظ الواقع ونفس الأمر، وبهذا اللحاظ لا يمكن الشكّ في العلّة مع فرض وجود المعلول، لأنّه من المحال أن يكون المعلول موجوداً وعلّته مشكوكة. وأخرى نتكلّم بلحاظ مقام العلم، ومن الواضح أنّه بهذا اللحاظ يمكن أن يتحقّق العلم بالمعلول من حيث هو هو ـ لا من حيث إنّه معلول ـ ولا يجب أن يتحقّق العلم بالعلّة قبله، ومن هنا يمكن أن يتحقّق العلم بالمعلول أوّلاً، وعندئذ ينتقل الذهن إلى وجود العلّة لمكان عدم انفكاكها عنه، كالعكس.

والقرآن الكريم مليء بهذا النوع من الاستدلال، بلا حاجة إلى ما تكلّفه

شيخنا الجوادي من إرجاع هذا السنخ من الاستدلال إلى اللمّي أو الملازمات العامّة، كما في مواضع من شرحه على الأسفار[1].

• قوله: «من بعض اللوازم العامّة التي للموجودات المطلقة إلى بعض آخر».

المراد من اللوازم العامّة هي اللوازم التي لا تختصّ بوجود معيّن أو ماهيّة معيّنة، فهي لوازم للموجود بما هو موجود، من قبيل «الترجّح» فإنّه لازم للموجود بما هو موجود، سواء كان واجباً أم ممكناً، وسواء كان الممكن جوهراً أم عَرَضاً، مجرّداً أم مادّياً.

ومن الواضح أنّ وجود اللوازم العامّة ليس وجوداً منحازاً عن وجود موضوعها، وإنّما هي موجودة بعين وجود موضوعها، وحيث إنّ موضوعها ـ وهو الوجود المطلق ـ لا علّة له، لأنّه ليس وراءه شيء آخر لكي يكون له علّة، فكذلك اللوازم العامّة لا علّة لها، وإذا لم تكن لها علّة فيمكن العلم بها، فتكون مفيدة لليقين.

• قوله: «من حالٍ لازمة لمفهوم موجود ما... إلى حالٍ لازمة أخرى له».

المراد أنّ مصداق مفهوم موجود ما له حال لازمة له في الذهن، وهي ترجّح الوجود على العدم، إذ لا موجود إلاّ وهو مترجّح الوجود على العدم. ثمّ يسلك من هذه الحال إلى حال أخرى، وهي أنّ من مصاديقه وجود علّة غير معلولة، إذ المترجّح لا يخلو إمّا أن يكون مترجّحاً بذاته، فيكون هو نفسه علّة غير معلولة، أو يكون مترجّحاً بغيره، فذلك الغير لابدّ أن يكون علّة غير معلولة ولو بواسطة أو وسائط.

والحاصل أنّ ترجّح موجود ما وأنّ من مصاديقه موجوداً غير معلول، مفهومان منتزعان من موجود مّا، فهما من الملازمات العامّة التي لا مصداق

---

(١) شرح الحكمة المتعالية، مصدر سابق: القسم الأوّل من الجزء السادس، ج١ ص٢١٦.

لها غير موجود ما، وليس هناك أمران خارجاً حتّى يكون أحدهما معلولاً والآخر علّة.

فإن قلت: إنّ الذي يثبت بهذا البيان ليس هو وجود الواجب تعالى، وإنّما حال ملازمة لمفهوم موجود ما.

قلت: وجود الواجب عندئذ يستنبط على وجه الاستتباع واللزوم، فالبرهان عليه يكون بالعَرَض.

قال صدر المتألّهين: «والحقّ ـ كما سبق ـ أنّ الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعَرَض»[1] بمعنى أنّه ـ بناءً على أنّه لا برهان لّمي لإثبات وجود الواجب وأنّ الإنّي لا يفيد اليقين ـ لا طريق لإثبات وجود الواجب تعالى مباشرةً، وإنّما الذي يثبت من خلال هذه البراهين هو أنّ للمخلوقين خالقاً، أو للموجودات المعلولة علّة العلل أو الموجودات الممكنة الوجود تحتاج إلى واجب الوجود.

فهذه البراهين تثبت بالأصالة محمولات للمخلوقات، لا أنّها تثبت مباشرة وجود الخالق وواجب الوجود.

وقد يوجّه كلام الأعلام القائلين بأنّه تعالى لا برهان عليه، بما ذكره المصنّف في حواشيه على الأسفار: أنّ المراد بالبرهان الذي لا يمكن إقامته عليه تعالى هو «البرهان المصطلح عليه في الفلسفة، وهو البرهان اللمّي، وهو الذي يسلك فيه من العلّة إلى المعلول، إذ لا علّة لمطلق الوجود الشامل للواجب والممكن المبحوث عنه في الفلسفة، وليس المراد به ما هو مصطلح المنطقي الشامل للإنّي واللمّي، كيف! وجميع البراهين المستعملة في الفلسفة ومنها القائمة على وجود الواجب، براهين إنيّة ـ كما عرفت ـ فيسلك فيها من بعض لوازم الوجود (ككونه حقيقة ثابتة بذاتها أو علّة أولى) إلى بعض آخر

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ٢٨.

(ككونه واجباً لذاته) . والشاهد على إرادة ما ذكر هو ما ذكره الأعلام من أنّ هناك برهاناً شبيهاً باللمّي «فقد اعترفوا بوجود برهان هناك، ونفي عنه اللمّية، ولا يبقى حينئذ إلاّ الإنّي»(١).

إلاّ أنّنا في غنىً عن كلّ هذه التوجيهات بل التكلّفات، وذلك لما بيّناه سابقاً من أنّ الملاك في كون البرهان لّمياً ليس العلّية والمعلوليّة الخارجيّة بين الأوسط والنتيجة، وإنّما العلّية والمعلوليّة التحليليّة بحسب نفس الأمر والواقع. وعلى هذا الأساس فقولهم: «العالم ممكن، وكلّ ممكن يحتاج إلى الواجب» الذي هو برهان الوجوب والإمكان ـ الذي أهمله المصنّف هنا ـ هو برهان لّمي، لأنّ الإمكان علّة الحاجة إلى الواجب كما بيّن في محلّه.

إذن ذات الواجب تعالى، وإن لم تكن معلولة لأيّة علّة خارجاً، إلاّ أنّ الملاك في كون البرهان لّمياً ليس هو هذا، وإنّما ما عرفت.

• قوله﵀: «وهو أنّ من مصاديقه وجود علّة غير معلولة».

أي إنّ مصداق ذلك الوجود المعبّر عنه بـ «وجود ما» أو بعض مصاديقه غير معلولة لعلّة أخرى، لأنّه واجب الوجود بالذات. من هنا كان الأولى أن يقول: وهو أنّ مصداقه أو بعض مصاديقه موجود غير معلول، حتّى يطابق ما جاء في المقدّمة الأولى في البرهان وهو قوله: «إنّ هناك موجوداً ما، فإن كان هو أو شيء منه».

• قوله﵀: «يجب وجودها لذاتها».

الأولى أن يعبّر بـ «يترجّح وجودها لذاتها» لأنّ الحدّ الأوسط المأخوذ في هذا البيان هو الترجّح لا الوجوب، كما صرّح به في التنبيه اللاحق.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم: ١، ج ٦ ص٢٩.

تنبيهٌ: محصّلُ البيانِ السابقِ أنّ تحقُّقَ موجودٍ ما، ملازمٌ لترجُّحِ وجودِه، إمّا لذاتِه فيكونُ واجباً بالذات، أو لغيرِه وينتهي إلى ما يترجّحُ بذاتِه، وإلاّ دارَ أو تسلسلَ وهما مستحيلانِ.

ويمكنُ تبديلُ ترجُّحِ الوجودِ بوجوبِ الوجودِ، فيكونُ سلوكاً إنيّاً مِن مسلكٍ آخرَ. تقريرُه: إنّه لا ريبَ أنّ هناكَ موجوداً ما، وكلُّ موجودٍ فإنّه واجبٌ، لأنَّ الشيءَ ما لم يجبْ لم يوجَدْ، فإنْ كانَ هوَ أو شيءٌ منهُ واجباً لذاتِه فهو المطلوبُ، وإنْ كانَ واجباً لغيرِه ـ وهوَ علّتُه الموجودةُ الواجبةُ ـ فعلّتُهُ إمّا واجبةٌ لذاتِها فهو، وإمّا واجبةٌ لغيرِها، فننقلُ الكلامَ إلى علّةِ علّتِه وهلمَّ جرّا، فإمّا أن يدورَ أو يتسلسلَ أو ينتهيَ إلى واجبٍ لذاتِه، والشقّانِ الأوّلانِ مستحيلانِ، والثالثُ هو المطلوبُ.

البيان الثاني: ما ذكره ابن سينا

في هذا التنبيه يشير المصنّف إلى أنّ برهان الشيخ الرئيس هو نفس البرهان المذكور آنفاً، إلاّ من جهة الحدّ الأوسط الذي أبدل من «وجوب الوجود» الذي هو في تقرير الشيخ إلى «الترجّح» كما أشار إلى ذلك بقوله: «ويمكن تبديل ترجّح الوجود بوجوب الوجود».

يمكن تقرير هذا البيان من خلال قياسين اقترانيين؛ أحدهما حمليّ، والآخر شرطيّ. أمّا الحملي فهو يتألّف من مقدّمتين:

الأولى: أنّ هناك موجوداً ما. وقد تقدّم الكلام عن هذه المقدّمة في البيان السابق، وتبيّن أنّ هناك حقيقة وواقعيّة موجودة في الخارج بقطع النظر عن خصوصيّاتها من الكثرة أو الوحدة.

الثانية: كلّ موجود فهو واجب. والدليل على ذلك ما أشار إليه المصنّف من أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، بمعنى أنّ «ترجّح جانب الوجود بالعلّة ليس إلاّ بإيجاب الوجود، إذ لولا الإيجاب لم يتعيّن الوجود لها، بل كانت جائزة الطرفين ولم ينقطع السؤال أنّها لِمَ صارت موجودة مع جواز العدم لها، فلا يتمّ من العلّة إيجاد إلاّ بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك. والقول في علّة العدم وإعطائها الامتناع للمعلول نظير القول في علّة الوجود وإعطائها الوجوب. فعلّة الوجود لا تتمّ علّة إلاّ إذا صارت موجبة، وعلّة العدم لا تتمّ علّة إلاّ إذا كانت بحيث تفيد امتناع معلولها. فالشيء ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يُعدم»(١).

أمّا القياس الشرطي، فبعد أن ثبت أنّ كلّ موجود فهو واجب، نقول: إمّا

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الخامس من المرحلة الرابعة، ص٥٨.

وجوبه بذاته وهو المطلوب، وإمّا وجوبه بالغير، وعلّة الغير إمّا واجبة بالذات وهو المطلوب، وإمّا واجبة بغيرها، فيدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى علّة واجبة. وحيث إنّ الأوّلين باطلان؛ لاستحالة الدور والتسلسل، يثبت الشقّ الثالث، وهو وجود علّة واجبة بذاتها، وهو المطلوب.

وقد أوجز المحقّق الطوسي هذا البرهان في التجريد بقوله: «الموجود إن كان واجباً وإلاّ استلزمه؛ لاستحالة الدور والتسلسل».

وأوضح العلاّمة الحلّي ذلك بقوله: «هنا موجود بالضرورة، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر موجود بالضرورة، فذلك المؤثّر إن كان واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر موجود بالضرورة، فإن كان واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً تسلسل أو دار، وقد تقدّم بطلانهما. وهذا برهان قاطع.. وهو برهان لمّي»[1].

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «محصّل البيان السابق».

أي البيان الذي أخذ فيه الحدّ الأوسط الترجّح لا الوجوب.

• قوله ﷺ: «ويمكن تبديل ترجّح الوجود بوجوب الوجود، فيكون سلوكاً إنيّاً من مسلك آخر».

بعد تبديل الحدّ الأوسط من الترجّح إلى وجوب الوجود، يكون البرهان مبتنياً على مسلك الحكماء، فيكون برهاناً إنيّاً آخر، لأنّ تعدّد البرهان إنّما هو بتعدّد الحدّ الأوسط.

• قوله ﷺ: «لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد».

هذا هو دليل المقدّمة الثانية من القياس الحملي، وهو أنّ «الشيء ما لم يجب

---

(١) كشف المراد، مصدر سابق: الفصل الأوّل من المقصد الثالث: ص ٢٨٠.

لم يوجد» والمراد من هذه القاعدة أنّ العلّة كما تعطي الوجود للمعلول، تعطي الوجوب والضرورة أيضاً، أي إذا تحقّقت العلّة التامّة لا يبقى المعلول على إمكانه وتساوي نسبته إلى الوجود والعدم، بل ليس له إلاّ أن يوجد بالضرورة. وهو مختار المحقّقين من الفلاسفة والمتكلّمين.

إلاّ أنّ ما ينبغي أن يُقال في المقام: أنّ الاستدلال على هذه المقدّمة بهذه القاعدة غير تامّ، لأنّ موضوع هذه القاعدة هو الممكن المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم، وعلى هذا فلا وجه للاستدلال بهذه القاعدة في المقام، لأنّ البيان الذي ذكره الشيخ والطوسي والحلّي لم يؤخذ فيه الممكن، بما هو مفروغ عنه، وإنّما المأخوذ هو الواقعيّة المتحقّقة في الخارج بقطع النظر عن كونها ممكنة أو واجبة، كما تقدّم.

قال في «الإشارات»: «تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته وبراءته عن السمات إلى تأمّل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود»[1].

وإنّما الصحيح أن يستدلّ على هذه المقدّمة بقاعدة مساوقة الوجود للوجوب التي يصطلح عليها بـ«الضرورة شرط المحمول».

بيان ذلك: الممكن المتحقّق في الخارج محفوف بوجوبين، وجوب سابق ووجوب لاحق، والوجوب السابق متعلّق بالإمكان ويستدلّ عليه بقاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» والوجوب اللاحق هو الذي يلحق الموجود بعد وجوده في الخارج.

ومن المعلوم أنّ الوجوب السابق المتعلّق بالإمكان لم يؤخذ في بيان الشيخ، وإنّما أُخذ «وجود ما» أي فرض أنّه متحقّق في الخارج، فيكون الوجود

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج٣ ص٦٦ .

له ضرورياً وسلبه عنه ممتنعاً، ويطلق على هذا الوجوب اللاحق: الضرورة بشرط المحمول، أي بما أنّه موجود فهو واجب يمتنع العدم عليه.

قال الرازي في «المباحث المشرقيّة»: «إنّ للممكن وجوبين؛ أحدهما يعرض له بعد وجوده، وذلك لما عرفت أنّ الشيء بشرط وجوده يكون واجب الوجود، والآخر قبل جوده، وذلك لما بيّنا أنّه ما لم يخرج عن حدّ التساوي ولم يدخل في حدّ الوجوب استحال أن يعرض له الوجود»[١].

وقال المصنّف: «تنبيه: ما مرّ من وجوب الوجود للماهيّة وجوب بالغير سابق على وجوده، منتزع عنه، وهناك وجوب آخر لاحق يلحق الماهيّة الموجودة، ويسمّى الضرورة بشرط المحمول، وذلك أنّه لو أمكن للماهيّة المتلبّسة بالوجود ـ مادامت متلبّسة ـ أن يطرأها العدم الذي يقابله ويطرده لكان في ذلك إمكان اقتران النقيضين، وهو محال»[٢].

وبهذا يتّضح أنّ الاستدلال بقاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» في المقام غير صحيح، لأنّنا لم نبدأ بالاستدلال من الممكن، وإنّما كانت نقطة الانطلاق في البرهان هي الوجود المتحقّق في الخارج ـ بقطع النظر عن كونه واجباً أم ممكناً ـ وهو الضرورة بشرط المحمول.

برهان الصدّيقين بين تقرير ابن سينا وصدر المتألّهين

ذكر الشيخ أنّ البيان الذي أورده لإثبات وجود الواجب هو برهان الصدّيقين؛ قال في ذيل البيان الذي أشرنا إليه: «أقول: إنّ هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به، لا عليه»[٣].

إلاّ أنّ صدر المتألّهين بعد أن أورد تقرير الشيخ لبرهان الصدّيقين قال:

---

(١) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات، فخر الدّين الرازي، مكتبة الأسدي، بطهران.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الخامس من المرحلة الرابعة، ص٦١.

(٣) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج٣ ص٦٦.

«وهذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصدّيقين وليس بذلك كما زعم»[1].

من هنا حاول الأعلام بيان الفروق الموجودة بين التقريرين:

الفرق الأوّل: أنّ الاستدلال في تقرير الشيخ إنّما هو بمفهوم الوجود، وهو خارج عن ذات الواجب وحقيقته، والشاهد على ذلك تعبيره «موجود ما» فإنّ هذا خصوصيّة المفهوم لا المصداق، وإلاّ فإنّ المصداق لا يعقل أن يكون مبهماً غير متعيّن، بخلاف تقرير صدر المتألّهين، فإنّ النظر إنّما هو متوجّه إلى حقيقة الوجود الخارجي لا مفهومه. قال الشيرازي: «لأنّ هناك (أي تقريره الخاصّ به) يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وهاهنا (أي تقرير الشيخ) يكون النظر في مفهوم الوجود»[1].

إلاّ أنّ هذا الفرق غير صحيح، لأنّ أخذ المفهوم بما هو مفهوم لا معنى له، إذ إنّ المفهوم بما هو هو، لا ينقسم إلى واجب وإلى ممكن كما هو واضح، فالشيخ إنّما أخذ مفهوم الوجود لأجل حكايته عن حقيقة الوجود الخارجيّة، وليس المراد به نفس مفهوم تلك الحقيقة، فالمراد من مفهوم الوجود هو مصداقه الخارجي. أمّا التعبير بـ «موجود ما» فهو لأجل الحكاية عن تلك الحقيقة الخارجيّة التي لا يعلم حكمها بعد.

وهذا ما نلمسه في كلّ برهان، إذ لابدّ من تصوّر الموضوع والمحمول، فلو أوجب تصوّر ذلك أن يكون نفس المفهوم مأخوذاً في الاستدلال، يجري ذلك في برهان الصدّيقين الذي أقامه صدر المتألّهين أيضاً، لأنّ في كلّ استدلال لابدّ من تصوّر أجزاء القضيّة. وهذا ما أشار إليه السبزواري في حواشيه على الأسفار أنّ أخذ المفهوم إنّما هو «من حيث السراية إلى المعنون، ومن حيث إنّ مفهوم الموجود وجه الموجود الحقيقي بما هو موجود، ووجه الشيء هو الشيء بوجه»[2].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص٢٦.

(٢) المصدر نفسه: الحاشية رقم ١، ج٦ ص٢٧.

والحاصل: أنّ النظر في مفهوم الوجود من حيث هو مفهوم حاصل في الذهن، كيف يعقل أن يُقال إنّه لا يمكن تحقّقه إلاّ بالواجب من دون الانتقال من المفهوم إلى الحقيقة. إذن فحقيقة الوجود لابدّ أن تكون ملحوظة في هذا الحكم، كما هو مصرّح به في بيانات جملة من الذين علّقوا على برهان الشيخ.

قال اللاهيجي في الشوارق: «اعلم أنّ هذا المنهج ـ أي بيان الشيخ ـ أعني منهج الإلهيّين، هو أوثق المناهج وأقواها وأتمّها وأهداها وأقلّها مؤونة وأكثرها معونة، ويشبه أن يكون طريق الصدّيقين الذين هم يستشهدون بالحقّ لا عليه، لكونه نظراً في الوجود وهو عين حقيقته تعالى، فيغني غناء البراهين اللمّية، ويمكن الوصول إلى معرفته تعالى وإن لم ينظر إلى موجود بالفعل بعدما فرض إمكان وجوده»[1].

الفرق الثاني: إنّ برهان فلسفة المشّاء يرتكز على الإمكان الماهوي، أمّا في برهان الحكمة المتعالية فلم يعتمد على ذلك، لأنّ النظر إنّما هو إلى الوجود الخارجي، وهو إمّا واجب بالذات وإمّا ممكن بالإمكان الفقري الذي هو عين التعلّق والارتباط بالواجب. ولذا أشكل صدر المتألّهين على برهان المشّائين وغيرهم بقوله: «وغير هؤلاء (الصدّيقين) يتوسّلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره، كالإمكان للماهيّة، والحدوث للخلق، والحركة للجسم أو غير ذلك»[2].

إلاّ أنّ هذا الفرق غير تامّ أيضاً؛ لأنّ الإمكان الماهوي هو ما يقع وصفاً للماهيّة، أمّا إذا وقع وصفاً للوجود، فلا يكون إمكاناً ماهويّاً بل لا يعقل ذلك، وإنّما هو إمكان فقريّ لا ماهويّ؛ قال المصنّف: «إنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة، إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلاّ إذا كان في

---

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، للحكيم الإلهي العارف الشيخ عبد الرزّاق اللاهيجي، الفصل الأوّل من المقصد الثالث: ص٤٩٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٤.

نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلاّ الماهيّة من حيث هي.

وأمّا إطلاق الممكن على وجود غير الواجب بالذات وتسميته بالوجود الإمكاني فاصطلاح آخر في الإمكان والوجوب، يستعمل فيه الإمكان والوجوب بمعنى الفقر الذاتي والغنى الذاتي، وليس يُراد به سلب الضرورتين أو استواء النسبة إلى الوجود والعدم، إذ لا يعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود»[1].

والإمكان الواقع في بيان الشيخ لم يقع وصفاً للماهيّة، وإنّما وقع وصفاً للوجود، لأنّ الكلام عن الوجود المتحقّق بالخارج، إذن فالإمكان فقريّ على كلا التقريرين.

قال الشيخ في «التعليقات»: «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلّقاً بالغير، هو مقوّم له، كما أنّ الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الوجود بذاته، والمقوّم للشيء لا يجوز أن يفارقه، إذ هو ذاتيّ له.

الوجود إمّا أن يكون محتاجاً إلى الغير، فتكون حاجته إلى الغير مقوّمة له، وإمّا أن يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوّماً له. ولا يصحّ أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنّه لا يصحّ أن يوجد المستغني محتاجاً، وإلاّ قد تغيّر وتبدّل حقيقتهما»[2].

نعم، هناك فرق بين المدرسة المشائيّة والحكمة المتعالية في حقيقة الوجود الإمكاني من جهة أخرى، وهي أنّ الحكمة المتعالية تعتقد أنّ الوجودات الإمكانية هي وجودات رابطة متقوّمة بوجود واحد هو المستقلّ، كما هو مقتضى نظريّة أنّ المعلول وجود رابط، فهي كالمعاني الحرفيّة في عالم الذهن لا تتحقّق إلاّ بتحقّق المرتبط إليه، كما هو شأن الربط من حيث هو ربط، بخلاف المدرسة المشائية فإنّها ترى أنّ الوجودات الإمكانية وجودات مستقلّة وليست

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة، ص٤٤.

(٢) التعليقات، مصدر سابق: ص١٧٨.

معاني حرفيّة.

الفرق الثالث: إنّ تقرير البرهان على مباني الحكمة المشائية لما اعتمد الإمكان الماهوي، فهو يحتاج لتتميم الاستدلال إلى إبطال الدور والتسلسل. أمّا في الحكمة المتعالية فحيث بني على الإمكان الفقري فلا يحتاج إلى ذلك، بل الإمكان الفقري بنفسه يكون دليلاً على إبطال الدور والتسلسل في العلل الفاعليّة.

وإلى ذلك أشار صدر المتألّهين بقوله: «هذا المنهج الذي سلكناه أسدّ المناهج وأشرفها وأبسطها حيث لا يحتاج إلى الاستعانة بالدور والتسلسل»[(١)].

إلاّ أنّ هذا الفرق وإن كان تامّاً بحسب التقرير الذي ذكره الشيخ والطوسي والحلّي، لكن بناءً على أنّ المراد بالإمكان في تقرير الشيخ هو الفقري، فيمكن القول بأنّ هذا البيان لا يحتاج في تقريره إلى إبطال الدور والتسلسل أيضاً.

الفرق الرابع: إنّه بناءً على تقرير الشيخ فإنّ هذا البرهان يثبت وجود الواجب، بقطع النظر عن كونه واحداً أم كثيراً، لذا يحتاج في إثبات وحدته إلى دليل آخر؛ بخلافه على تقرير صدر المتألّهين، فإنّه كما يثبت وجود الواجب يثبت وحدته أيضاً.

وهذا ما أشار إليه الشيرازي بقوله: «فقد ثبت وجود الواجب، ويثبت به أيضاً توحيده، لأنّ الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته، ولا تعدّد يتصوّر في لا تناهيه»[(٢)].

وسيأتي التحقيق في هذا الفرق وفروق أخرى ذكرت في المقام، في مباحث شرح الأسفار إن شاء الله تعالى.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٦ ص٢٤.

برهانٌ آخرُ، أقامَهُ الطبيعيّونَ مِن طريقِ الحركةِ والتغيُّرِ.

تقريرُه: أنّه قد ثبتَ في ما تقدّمَ في مباحثِ القوّةِ والفعلِ أنّ المحرّكَ غيرُ المتحرِّكِ، فلكلِّ متحرّكٍ محرّكٌ غيرُه، ولو كانَ المحرّكُ متحرِّكاً، فلهُ محرّكٌ أيضاً غيرُه، ولا محالةَ تنتهي سلسلةُ المحرّكاتِ إلى محرّكٍ غيرِ متحرّكٍ، دفعاً للدَّورِ والتسلسلِ. وهو لبراءتهِ من المادّةِ أو القوّةِ وتنزّههِ عَنِ التغيّرِ والتبدّلِ وثباتِهِ في وجودِه، واجبُ الوجودِ بالذاتِ أو ينتهي إليه في سلسلةِ عللهِ.

٢. برهان الطبيعيين

سبب نسبة برهان الحركة إلى الطبيعيّين

شرع المصنّف ببيان برهان آخر لإثبات وجود الواجب تعالى، وهو برهان الحركة، وقد نسب هذا البرهان إلى الطبيعيّين. وقبل الشروع في بيان تقرير هذا البرهان نشير إلى سبب نسبته إلى الطبيعيّين.

المقصود من الطبيعي هو الباحث الذي يبحث عن العوارض الذاتيّة للجسم بعد الفراغ من وجوده. فالجسم هو موضوع علم الطبيعيّات، وبعبارة أخرى: إنّ وظيفة الطبيعي بما هو طبيعي البحث عن كان الناقصة لا كان التامّة للجسم.

وعلى هذا الأساس فلا علاقة للطبيعي بإثبات الواجب تعالى، لأنّه بحث خارج عن وظيفته، أمّا البحث عن وجود الواجب فهو من وظيفة الفلسفة، كما ثبت في محلّه.

ومن هنا يتّضح أنّ سبب نسبة هذا البرهان إلى الطبيعيّين هو لأجل أنّ بعض المقدّمات التي يحتاجها الفيلسوف لإثبات الواجب تعالى يأخذها من الطبيعي كأصل موضوعيّ في الاستدلال، وفي المقام المقدّمة التي أخذها الفيلسوف في الاستدلال هي وجود الحركة في الأجسام، لأنّ موضوع علم الطبيعيّات هو الجسم من حيث إنّه يتحرّك أو يسكن، وإن كانت المقدّمات الأخرى في الاستدلال غير مأخوذة من الطبيعي كالمقدّمة القائلة بأنّ كلّ متحرّك لابدّ له من محرّك، فإنّها مرتبطة بالبحث الفلسفي لارتباطها بالعلّة الفاعليّة، التي هي من وظيفة البحث الفلسفي.

نعم، صدر المتألّهين جعل الحركة من مباحث الفلسفة فأرجع الحركة إلى نحو الوجود السيّال حيث أثبت أنّ الوجود بما هو وجود، ينقسم إلى ثابت

وسيّال.

ومن الواضح أنّ البحث عن الوجود المطلق هو بحث فلسفيّ، والوجود المتحرّك قسم من الوجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة، ومن ثمّ تكون الحركة مسألة فلسفيّة، وفي هذا الضوء فإنّ نسبة هذا البرهان إلى الطبيعيّين إنّما تصحّ على مبنى المدرسة المشائيّة التي تقول إنّ الحركة من عوارض الجسم، أمّا على مبنى الحكمة المتعالية فلا يصحّ نسبة هذا البرهان إلى الطبيعيّين لأنّ البحث عن الحركة يكون بحثاً فلسفياً.

تقرير برهان الحركة

يعتمد هذا البرهان على المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: وجود حركة في العالم: هذه المقدّمة ثابتة عند من يقول بوجود حركة في العالم كحركات النجوم وحركة الأرض وحركة النمو في النبات والحيوان والحركة الجوهريّة على مبنى الحكمة المتعالية؛ لذا يقول صدر المتألّهين بعد تقرير هذا البرهان: «وكمال هذه الطريقة بما حقّقناه وأحكمناه من إثبات الحركة الجوهريّة في جميع الطبائع الجسمانيّة»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ هذا البرهان يتمّ عند مَنْ يقول بوجود حركة في العالم، أمّا مَن ينكر وجود حركة في العالم فالاستدلال بهذا البرهان غير تامّ عنده لعدم تماميّة هذه المقدّمة.

المقدّمة الثانية: احتياج الحركة إلى محرّك: هذه المقدّمة تقدّم الكلام حولها في المرحلة التاسعة، إذ تبيّن أنّ الحركة تتوقّف على أمور ستّة منها المحرّك[2].

المقدّمة الثالثة: مغايرة المحرّك للمتحرّك: تقدّم الكلام حول هذه المقدّمة

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٤٤.

(٢) انظر نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث من المرحلة التاسعة، ص٢٠١.

أيضاً هناك، إذ لو كان المحرّك عين المتحرّك ـ الذي هو موضوع الحركة ـ لزم أن يكون شيء واحد واجداً وفاقداً، وهو محال؛ لأنّ المحرّك وهو فاعل الحركة يكون معطياً وواجداً للحركة، والمتحرّك وهو القابل يكون فاقداً لها، ومن المحال أن يكون شيء واحد واجداً وفاقداً.

وإلى هذا المعنى أشار المصنّف بقوله: «ليعلم أنّ الحركة كيفما فرضت فالمحرّك فيها غير المتحرّك، فإن كانت الحركة جوهرية والحركة في ذات الشيء وهو المتحرّك بالحقيقة كما تقدّم، كان فرض كون المتحرّك هو المحرّك فرض كون الشيء فاعلاً وموجداً لنفسه، واستحالته ضروريّة... وإن كانت الحركة عَرَضيّة وكان العرَض لازماً للوجود، فالفاعل الموجد للحركة فاعل الموضوع المتحرّك بعين جعل الموضوع من غير تخلّل جعل آخر بين الموضوع وبين الحركة؛ إذ لو تخلّل الجعل وكان المتحرّك ـ وهو مادّي ـ فاعلاً في نفسه للحركة، كان فاعلاً من غير توسّط المادّة، وقد تقدّم في مباحث العلّة والمعلول أنّ العلل المادّيّة لا تعقل إلاّ بتوسّط المادّة...»[1]. وبهذا يتبيّن أنّ المحرّك غير المتحرّك.

المقدّمة الرابعة: بطلان الدور والتسلسل: وهذا ما تقدّم إثباته في مرحلة العلة والمعلول.[2]

وبعد أن اتّضحت هذه المقدّمات ـ وجود حركة في العالم، واحتياج الحركة إلى محرّك، ومغايرة المحرّك للمتحرّك، وبطلان الدور والتسلسل ـ نقول: إنّ المحرّك لو كان متحرّكاً أيضاً للزم أن يكون محتاجاً إلى محرّك آخر، وننقل الكلام إلى هذا المحرّك الآخر، فلو كان متحرّكاً أيضاً للزم أن يكون له محرّك،

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل العاشر من المرحلة التاسعة، ص٢١٣.

(٢) نهاية الحكمة: الفصل الخامس من المرحلة الثالثة، ص٢١٣.

فإمّا أن يدور أو يتسلسل وقد ثبت بطلانهما، فلابدّ أن ننتهي إلى محرّك غير مادّي؛ لأنّه لو كان المحرّك مادّياً لكان متحرّكاً؛ إذ إنّ كلّ موجود مادّي فهو متحرّك بجوهره وأعراضه، إذن لابدّ أن يكون المحرّك أمراً مجرّداً، ثمّ نقول: إن كان المجرّد منحصراً بالواجب تعالى فهو المطلوب وإن لم يكن منحصراً بالواجب، فلابدّ أن ينتهي إلى الواجب، إذ لو كان ممكناً لكان محتاجاً. ودفعاً للدور والتسلسل لابدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود بالذات وهو المطلوب.

وبهذا يتّضح أنّنا استفدنا من بطلان الدور والتسلسل مرّتين:

الأولى: لإثبات وجود محرّك مجرّد.

الثاني: لإثبات انتهاء المحرّك المجرّد إلى الواجب تعالى؛ بناءً على عدم انحصار المجرّد به تعالى.

إن قلت: إنّ لزوم انتهاء الحركة إلى محرّك غير متحرّك، ينافي ما ذكر من أنّ علّة الحركة لابدّ أن تكون متحرّكة، وهو الذي تبنّاه صدر المتألّهين في بعض البراهين التي أقامها على إثبات الحركة الجوهريّة كما ذكر ذلك المصنّف بقوله: «وقد احتجّ (صدر المتألّهين)ﷺ على ما اختاره بوجوه مختلفة، من أوضحها أنّ الحركات العرضيّة بوجودها سيّالة متغيّرة، وهي معلولة للطبائع والصور النوعية التي لموضوعاتها، وعلّة المتغيّر يجب أن تكون متغيّرة، وإلاّ لزم تخلّف المعلول بتغيّره عن علّته وهو محال»[١].

قلت: إنّ ما ذكر من لزوم كون المحرّك متحرّكاً هو المحرّك الطبيعي، أي السبب القريب المباشر للتغيّر، أمّا ما تنتهي إليه الحركة أي موجد الحركة والمتحرّك معاً فلا يلزم أن يكون متحرّكاً؛ لأنّ إيجاد ذات المتحرّك عين إيجاد حركته وتجدّده، وبذلك يصحّ استناد المتحرّك إلى علّة ثابتة توجد ذاته[٢].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثامن من المرحلة التاسعة، ص٢٠٧.

(٢) المصدر نفسه: ص١٢٥.

تعليقات على المتن

• قولهﷺ: «فلكلّ متحرّك، محرّك غيره».

المراد من المحرّك هنا هو معطي وموجد الحركة وهو الفاعل الإلهي، لا الفاعل الطبيعي. وقد ذكرت في كلمات الأعلام وجوه متعدّدة لإثبات ضرورة أنّ المحرّك غير المتحرّك.

منها: أنّ التحريك من مقولة الفعل، والتحرّك من مقولة الانفعال، فلو كان الشيء الواحد باعتبارٍ واحد محرّكاً ومتحرّكاً، لزم أن يكون الواحد داخلاً تحت جنسين عاليين ومندرجاً تحت مقولتين متباينتين، وهو محال.

ومنها: أنّه يلزم على الاتّحاد، اتّحاد الفاعل والقابل من جهة واحدة، وهو محال.

• قولهﷺ: «وهو لبراءته عن المادّة والقوّة وتنزّهه عن التغيّر والتبدّل».

أي إنّ المحرّك لابدّ أن يكون أمراً مجرّداً، إذ لو كان أمراً مادّياً لكان متحرّكاً يحتاج إلى محرّك، لأنّ المادّي لا يخلو من حركة في جوهره وأعراضه.

برهانٌ آخرُ، أقامَهُ الطبيعيّونَ أيضاً مِن طريقِ النفسِ الإنسانيّة.

تقريرُه: أنَّ النفسَ الإنسانيّةَ مجرّدةٌ عَنِ المادّةِ ذاتاً، حادثةٌ بما هي نفسٌ بحدوثِ البدنِ، لامتناعِ التمايزِ بدونِ الأبدانِ واستحالةِ التناسخِ في محلّهِ، فهيَ ممكنةٌ مفتقرةٌ إلى علّةٍ غيرِ جسمٍ ولا جسمانيّةٍ. أمّا عدمُ كونِها جسماً، فلأنّها لو كانتْ جسماً، كان كلُّ جسمٍ ذا نفسٍ، وليسَ كذلك. وأمّا عدمُ كونِها جسمانيّةً، فلأنّها لو كانتْ جسمانيّةً ـ سواءٌ كانتْ نفساً أخرى أو صورةً جسميّةً أو عَرَضاً جسمانيّاً ـ كان تأثيرُها بتوسّطِ الوضعِ، ولا وضعَ للنفسِ معَ كونِها مجرّدةً. على أنَّ النفسَ لتجرُّدِها أقوى تجوْهُراً وأشرفُ وجوداً مِن كلِّ جسمٍ وجسمانيٍّ، ولا معنَى لعلّيّةِ الأضعفِ الأخسِّ للأقوى الأشرفِ.

فالسببُ الموجِدُ للنفسِ أمرٌ وراءَ عالَمِ الطبيعةِ، وهُوَ الواجبُ تعالى بلا واسطةٍ أو بواسطةِ عللٍ مترتّبةٍ تنتهي إليه.

٣. برهان النفس

بعد أن بيّن المصنّف البرهان الأوّل للطبيعيّين، وهو برهان الحركة، شرع في بيان برهان آخر للطبيعيّين أيضاً، وهو برهان النفس الإنسانيّة، الذي يعدّ كسابقه من مصاديق برهان الإمكان والوجوب، فإنّه تارةً يستدلّ بوجود الممكن من غير تعيين لمصداق الممكن، فيكون برهان الإمكان والوجوب، وأخرى يستدلّ بمصداق معيّن منه بعد إثبات مصداقيّته كما هو الحال في برهان الحركة والنفس.

أمّا سبب نسبة هذا البرهان إلى الطبيعيّين، فهو لأجل استفادة بعض المقدّمات من علم الطبيعيّات، وهي أنّ النفس من عوارض الجسم الذي هو موضوع علم الطبيعيّات، حيث عرّفوا النفس: كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ[1]، كما هو واضح من تقسيم البحوث عند الشيخ في الشفاء ـ وتبعه على ذلك الحكيم السبزواري وجملة ممّن تأخّر عنه ـ حيث صنّف البحث في علم النفس في بحث الطبيعيّات.

لذا قال بعض الأعلام المعاصرين: «اعلم أنّ النفس بما هي نفس، لا بما هي جوهر عقليّ، داخل في الطبيعيّات، وبعبارة أخرى: إنّ النفس اسمٌ لهذا الجوهر العقلي بالإضافة إلى الجسم الطبيعي، وبهذه الإضافة صار مبحث النفس من الطبيعيّات»[2].

لكن لمّا انتهى البحث إلى صدر المتألّهين، أدخل بحث علم النفس في البحوث الفلسفيّة، لأنّ النفس قسم من الوجود السيّال ـ في ضوء مباني

---

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج٥ ص١٧.

(٢) المصدر نفسه: ج٥ ص١٤ ـ الحاشية.

الحكمة المتعالية ـ وهو جزء من موضوع الفلسفة، فإنّ موضوعها هو الوجود المطلق، ومن أقسامه الوجود السيّال ومنه النفس الإنسانيّة.

قال صدر المتألّهين: «إنّ النفس حيث كانت ذات جهتين، لأنّها من جهة ذاتها كأنّها جوهر عقليّ ثابت بالقوّة، ومن جهة تعلّقها بالطبيعة ونسبتها إليها جوهر متجدّد وغير ثابت. وهاتان الجهتان ممّا يشبه أن تكون إحداهما مقوّمة للنفس داخلة في قوامها، لأنّها الجنبة العالية، والأخرى لاحقة لذاتها، وهي الجنبة السافلة المضافة إلى أمر متجدّد»[(١)].

على هذا يتّضح أنّ نسبة هذا البرهان إلى الطبيعيّين إنّما على أساس الحكمة المشائيّة، لا على مبنى الحكمة المتعالية التي أدخلت بحث علم النفس في الإلهيّات بالمعنى الأعمّ.

يعتمد هذا البرهان على المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: النفس الإنسانيّة مجرّدة ذاتاً

هناك أدلّة كثيرة لإثبات تجرّد النفس الإنسانيّة، عَرَضنا بعضها في مباحث علم النفس الفلسفي[(٢)].

الدليل الأوّل: من المعلوم أنّ للنفس مدركات مختلفة على مستوى الصور والمعاني الجزئيّة منها والكلّية، ومن المعلوم أيضاً أنّ كثيراً من هذه المدرَكات متزاحمة متنافرة متضادّة في عالم المادّة، لكنّها في النفس متوالفة مجتمعة، فلو كانت النفس مادّية لما اجتمعت هذه المدركات المتنافرة المتضادّة، لكنّها مجتمعة غير متنافرة ولا متزاحمة، فالنفس ليست مادّية.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٥ ص١٩٨.

(٢) بحوث في علم النفس الفلسفي، تقريراً لدروس سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم: الشيخ عبدالله الأسعد، الطبعة الثالثة: ١٤٢٦هـ: ص٩٥ ـ ص١٢٧.

والحاصل يمكن تقرير هذا الدليل على هيئة الشكل الثاني:

• النفس مجمع للصور والمعاني المتزاحمة.

• لا شيء من الجسم والجسماني بمجمع للصور والمعاني المتزاحمة.

إذن النفس ليست بجسم ولا جسماني.

الدليل الثاني: وهو يعدّ من أمتن الأدلّة وأقواها على تجرّد النفس، ويمكن تقريره من خلال مقدّمات:

• المقدّمة الأولى: لا شكّ في أنّنا نعقل مفاهيم كلّية، وهذا ما ثبت في مباحث الوجود الذهني من الكتاب، حيث كان من الأدلّة على الوجود الذهني إدراكنا لمفاهيم كلّية، والإدراك إشارة عقليّة لا تكون إلاّ بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود خارجياً للكلّي فهو موجود بوجود آخر هو الذي سُمّي الوجود الذهني.

• المقدّمة الثانية: كما هو معروف أنّ مفهوم الكلّي صادق على كثيرين، أو ما لا يمنع فرض صدقه على كثيرين.

• المقدّمة الثالثة: إذا عقلنا مفهوماً كليّاً صادقاً على كثيرين فلابدّ من تجرّده عن المادّة ولواحقها، وإلاّ فلو كان مادّياً لصدق على البعض دون الآخر، كما هو واضح.

• المقدّمة الرابعة: هذه المعقولات موجودة لغيرها ـ وهو المُدرِك لها ـ لا لنفسها.

النتيجة: فإذا كان المعقول مجرّداً كما تقدّم، وكان وجوده للعاقل، فلابدّ أن يكون هذا العاقل مجرّداً. وهو كذلك على كلّ المباني الموجودة في المسألة، والتي تصوّر علاقة المدرَك بالمدرِك أو العاقل بالمعقول، وهي:

• مبنى الحلول، أي حلول المدرَك في المدرِك، وقيامه فيه قياماً حلوليّاً.

• مبنى الاتّحاد، أي اتّحاد المدرَك بنحو من أنحاء الاتّحاد مع المدرِك.

• مبنى القيام الصدوري، حيث يكون المدرَك قائماً بالمدرِك قياماً صدوريّاً لا حلوليّاً، بمعنى أن تكون الصورة المعقولة معلولة، والنفس علّة لها.

فعلى جميع هذه المباني لابدّ أن يكون المدرِك مجرّداً عن المادّة ولواحقها.

فأمّا على الثاني فواضح، لأنّ المدرَك ـ وهو المفهوم الكلّي ـ إذا كان مجرّداً، فلابدّ أن يكون ما هو متّحد معه ـ وهي النفس ـ مجرّداً أيضاً.

وكذلك على الثالث، وذلك لأنّ المعقول ـ وهو مجرّد ـ صادر عن العاقل، فلابدّ أن يكون مجرّداً أيضاً، إذ لا يعقل أن تكون العلّة مادّية والمعلول مجرّداً، وذلك لأنّ المادّي أضعف من المجرّد، فلا تكون العلّة أضعف من المعلول.

وهكذا الحال على مبنى الحلول فإنّه لابدّ أن يكون المدرِك مجرّداً، وإلاّ لزم أن يكون العارض مجرّداً ومعروضه ماديّاً جسمانيّاً، وهو محال، لأنّ كلّ قوّة تكون ذاتها جسمانيّة تكون أفعالها وانفعالاتها أيضاً كذلك.

وعلى هذا فالصور التي تدركها القوّة الجسمانيّة تكون حاصلة في مادّة تلك القوّة، وكلّ صورة حصلت في مادّة جسميّة تكون مخصّصة بوضع وجهة وكمّ وكيف، فلم تكن كلّية مطلقة محمولة على كثرة متخالفة الأوضاع والأحوال، فتكون محسوسة لا معقولة، هذا خلف، لأنّنا فرضناها كلّية لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، بينما المحسوسة يمتنع فرض صدقها على كثيرين.

الدليل الثالث: يمكن عرضه من خلال مقدّمتين:

• الأولى: النفس تدرك بعض المفاهيم البسيطة التي لا تنقسم، كمفهوم الوحدة والوجود وواجب الوجود والإمكان، وكذلك المقولات العالية.

• الثانية: أنّ هذه المفاهيم موجودة للنفس إمّا بنحو القيام الحلولي أو القيام الصدوري أو الاتّحاد.

فلو كانت النفس جسماً أو جسمانيّاً لكانت قابلة للانقسام، فإذا انقسمت انقسم ما فيها من مفاهيم حتّى البسيطة منها، فلا تكون المفاهيم البسيطة

بسيطة، بل مركّبة قابلة للانقسام، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. فالنفس ليست جسماً ولا جسمانيّاً.

ويمكن عرض هذا الدليل من خلال قياسين:

الأوّل: قياس من الشكل الأوّل، مفاده: النفس الناطقة محلّ للعلم البسيط. وكلّ ما هو كذلك فهو ليس بمنقسم، وإلاّ لو انقسم البسيط الذي فيه، هذا خلف. إذن النفس الناطقة ليست بمنقسمة.

الثاني: قياس من الشكل الثاني، مفاده: النفس الناطقة ليست بمنقسمة، وكلّ جسم وجسمانيّ منقسم. إذن النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسماني، أي هي مجرّدة.

الدليل الرابع: إنّا لا نشكّ في أنّا نجد من أنفسنا مشاهدة معنىً نحكي عنه بـ «أنا»، ولا نشكّ أنّ كلّ إنسان هو مثلنا في هذه المشاهدة التي لا نغفل عنها حيناً من أحيان حياتنا وشعورنا. فلو كان ـ هذا المشاهَد بالوجدان ـ هو البدن أو شيئاً من أعضائه أو أجزائه، أو خاصّة من الخواصّ الموجودة فيها ـ وهي جميعاً مادّية، ومن حكم المادّة التغيّر التدريجي وقبول الانقسام والتجزّي ـ لكان مادّياً متغيّراً وقابلاً للانقسام، وهو ليس كذلك، فإنّ كلّ أحد إذا رجع إلى هذه المشاهدة النفسانيّة اللازمة لنفسه، وذكر ما كان يجده من هذه المشاهدة منذ أوّل شعوره بنفسه، وجده معنىً مشهوداً واحداً باقياً على حاله من غير أدنى تعدّد وتغيّر. وهذا بخلاف ما يجده من بدنه وأجزاء بدنه، والخواصّ الموجودة معها، فإنّها متغيّرة متبدّلة من كلّ جهة، في مادّتها وشكلها وسائر أحوالها وصورها.

إذن فهذا المشهود أمرٌ مستقلّ في نفسه، لا ينطبق عليه حدّ المادّة ولا يوجد فيه شيء من أحكامها اللازمة لها، فهو جوهر مجرّد عن المادّة، متعلّق بالبدن نحو تعلّق يوجب اتّحاداً ما له بالبدن، وهو التعلّق التدبيري.

المقدّمة الثانية: النفس حادثة بحدوث البدن

استدلّ القائلون بحدوث النفس مع حدوث البدن بأدلّة متعدّدة لإثبات ذلك، منها:

الدليل الأوّل: ويمكن تقريره من خلال النقاط التالية:

• لو لم تكن النفس حادثة بحدوث البدن، لكانت موجود قبل وجود البدن بلا ريب.

• ولو كانت موجودة كذلك، كانت مجرّدة، من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

• وإذا كانت مجرّدة، كان نوعها منحصراً بفرد؛ وذلك لما ثبت في المرحلة الخامسة أنّ الكثرة «إمّا أن تكون تمام ذات الماهيّة النوعيّة أو بعضها أو خارجة عنها، لازمة أو مفارقة، وعلى التقادير الثلاثة الأُول يمتنع أن يتحقّق لها فرد، إذ كلّ ما فرض فرداً لها وجب كونه كثيراً، وكلّ كثير مؤلّف من آحاد، وكلّ واحد مفروض يجب أن يكون كثيراً، وكلّ كثير مؤلّف فإنّه مؤلّف من آحاد وهكذا، فيذهب الأمر إلى غير النهاية، ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق الواحد، فلا يتحقّق لها فرد، وقد فرض كثير الأفراد، هذا خلف.

وعلى التقدير الرابع، كانت الكثرة بَعَرض مفارق، يعرض النوع تتحقّق بانضمامه إليه وعدم انضمامه الكثرة، وكل عَرَض مفارق يتوقّف عروضه على سبق إمكان حامله المادّة، فيكون النوع مادّيّاً بالضرورة، فكلّ نوع كثير الأفراد فهو مادّي، وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ نوع مجرّد فهو منحصر في فرد، وهو المطلوب»[1].

• ولكن ليس نوعها منحصراً في فرد، لأنّ نفوس زيد وعمرو وسائر

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق: الفصل السابع من المرحلة الخامسة، ص٨٦.

أفراد الإنسان موجودة قبل البدن، كما هو المفروض.

فالنتيجة إذن: ليست النفس موجودة قبل البدن.

الدليل الثاني: يمكن تقريره بالنحو التالي:

• لا إشكال في أنّ النفس وإن كانت متعلّقة بالمادّة في فعلها، فإنّ حقيقة النفس ذلك، نعم وقع الاختلاف في ذاتها وأنّها مجرّدة أم لا؟

• وكلّ ما كان كذلك، يستحيل أن يفعل شيئاً من دون المادّة، لأنّ التعلّق يقتضي ذلك.

• فلو كانت النفس موجودة قبل البدن، لزم أن لا يكون لها عند ذلك فعل أصلاً.

• وعدم وجود فعل لها أصلاً لازمه التعطيل المحال؛ لأنّ المبادئ العالية حكيمة فلا تفعل فعلاً إلاّ بهدف وغرض، والغرض من خلق النفس أن تفعل أفعالاً تستكمل بها، فمع عدم أدائها فعلاً أصلاً، يلزم نقض الغرض المحال.

فينتج أنّ النفس ليست موجودة قبل البدن.

الدليل الثالث: قرّر صدر المتألّهين هذا الدليل من خلال النقاط التالية:

• لو كانت النفس موجودة قبل البدن، كانت مجرّدة؛ لعدم الشكّ في حدوث البدن.

• ولو كانت مجرّدة، كانت كاملة الجوهر في ذاتها؛ فما يمكن لها موجود لها بالفعل.

• ولو كانت كاملة، لم تكن متجدّدة مستحيلة، وكذلك لم تكن مفتقرة إلى الآلات والقوى.

• لكنّها متجدّدة متغيّرة متحرّكة، وكذلك كونها مفتقرة إلى الآلات والقوى.

إذن: ينتج أنّ النفس ليست موجودة قبل البدن.

قال صدر المتألّهين: «إنّ هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان، إذ قد ظهر أنّها متجدّدة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهريّة إلى أعلاها، ولو كانت في ذاتها قديمة (أي غير حادثة بحدوث البدن) لكانت كاملة الجوهر فطرةً وذاتاً، فلا يلحقها نقص وقصور، ولو لم تكن في ذاتها ناقصة الوجود لم تكن مفتقرة إلى آلات وقوى، بعضها نباتية وبعضها حيوانية»[1].

الدليل الرابع: ومن الأدلّة الأخرى في المقام هو أن يقال: لو كانت النفس موجودة قبل البدن، فإمّا أن تكون موجودة بصورة وجود واحد، أو بوجودات متعدّدة متكثّرة. وهذا لا يخلو من أحد وجوه خمسة:

• الأوّل: وحدة النفوس قبل التعلّق بالأبدان، ويكون حالها بعد التعلّق كذلك.

• الثاني: أن تكون واحدة قبل التعلّق بالأبدان، لكنّها بعد التعلّق تكون كثيرة متعدّدة.

• الثالث: أن تكون كثيرة بعدد الأبدان قبل التعلّق بها، مع كون التكثّر إنّما هو بحسب الماهيّة النوعيّة.

• الرابع: أن تكون كثيرة بعدد الأبدان قبل التعلّق بها، مع كون التكثّر بلوازم الماهيّة، مع وحدة ماهيّتها النوعيّة.

• الخامس: أن تكون كثيرة بعدد الأبدان قبل التعلّق، مع كون التكثّر بعوارض الماهيّة المفارقة.

والوجه الأوّل باطل، لأنّه لو كان كذلك للزم منه أن يكون ما علمه فرد من الإنسان عَلِمه جميع أفراد الإنسان، وما جهله فرد منه جهله جميع الأفراد، وهكذا في أيّ حالة نفسانيّة أخرى. وهو واضح البطلان بالوجدان.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٨ ص٣٣٠.

والوجه الثاني باطل أيضاً؛ لأنّه يستلزم كون المجرّد منقسماً خارجاً وهو محال؛ لعدم قابليّته لذلك.

وهكذا الوجه الثالث، فإنّه باطل أيضاً كسابقيه، لأنّه خلف كون النفس الإنسانيّة نوعاً واحداً. وهذا إنّما يتمّ بناءً على مباني الحكمة المشائية في أنّ الإنسان نوع واحد والتكثّر في الأفراد، فيكون الإشكال تامّاً. أمّا بناءً على مباني الحكمة المتعالية من أنّ الإنسان ليس نوعاً واحداً كي تكون الكثرة في أفراده حتماً، وإنّما الإنسان عنده جنس تحته أنواع أربعة، ملكيّة، شيطانيّة، بهيميّة، غضبيّة ـ وبعبارة أخرى الإنسان هو جنس متوسّط لا قريب وتحته أنواع ـ فلا يتمّ هذا الإشكال.

والوجه الرابع أيضاً باطل؛ لعدم معقوليّته، إذ مع وحدة الماهيّة نوعاً لا تختلف لوازم الماهيّة، لأنّ لازم الماهيّة لا ينفكّ عنها، فيستحيل تخلّفه في الشخص الآخر.

فلم يبق إلاّ الوجه الخامس، وهو باطل أيضاً، لأنّ عروض العَرضي المفارق متوقّف على استعداد المعروض مسبقاً، والاستعداد من شؤون المادّةِ، والنفوسُ ـ كما هو المفروض ـ مجرّدة.

ومع بطلان التالي ـ بكلّ وجوهه ـ يبطل المقدّم، وهو وجود النفس قبل البدن.

الدليل الخامس: ما ذكره أبو البركات البغدادي، ببيان: لو كانت النفوس موجودة قبل الأبدان، فلا يخلو إمّا أن تكون متعلّقة بأبدان أخرى، أو غير متعلّقة بها. لكن التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

• أمّا بطلان الأوّل، فلأنّه يستلزم التناسخ الملكي، وهو باطل، لأنّ النفس حينما كانت متعلّقة بالبدن السابق فإنّها خرجت من القوّة إلى الفعل، وحين تتعلّق بالبدن اللاحق لأبدان ترجع إلى القوّة، ورجوع الشيء من الفعل

إلى القوّة انقلاب محال.

• وأمّا بطلان الثاني، فلأنّه مستلزم للتعطيل المحال ـ كما تقدّم ـ.

إذن النفس ليس لها وجود قبل وجود البدن.

نعم، اختلف في كيفيّة حدوثها إلى أقوال متعدّدة، وأشهرها ثلاثة:

القول الأوّل: إنّ النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، وهو ما ذهبت إليه الحكمة المتعالية، بمعنى أنّ النفس تبدأ جسمانيّة أي مادّية، ثمّ تتكامل بالحركة الجوهريّة حتّى تصل إلى مرحلة التجرّد عن المادّة، فتكون روحانيّة البقاء بعد أن كانت جسمانيّة الحدوث. وهذا معناه أنّ النفس في مفهومها الفلسفي عند الحكمة المتعالية ليست شيئاً موجوداً بصورة مجرّدة قبل البدن، كما يعتقد الاتّجاه الإفلاطوني، بل هي نتاج حركة جوهريّة في المادّة تبدأ النفس بها مادّية متّصفة بخصائص المادّة وخاضعة لقوانينها، وتصبح بالحركة والتكامل وجوداً مجرّداً عن المادّة، لا تتّصف بصفاتها ولا تخضع لقوانينها، وإن كانت خاضعة لقوانين الوجود العامّة.

قال صدر المتألّهين: «فالحقّ أنّ النفس الإنسانيّة جسمانيّة الحدوث والتصرّف، روحانيّة البقاء والتعقّل، فتصرّفها في الأجسام جسمانيّ، وتعقّلها لِذاتها وذات جاعلها روحانيّ. وأمّا العقول المفارقة فهي روحانيّة الذات والفعل جميعاً، والطبائع جسمانيّة الذات والفعل جميعاً، فلكلّ من تلك الجواهر مقام معلوم، بخلاف النفس الإنسانيّة، ولهذا حكمنا بتطوّرها في الأطوار، إذ ليس تصرّفها في البدن كتصرّف المفارقات في الأجسام»[1].

القول الثاني: روحانيّة الحدوث والبقاء، وهو الذي آمنت به المدرسة المشّائيّة. قال صدر المتألّهين: «وأمّا أرسطاطاليس ومَن تأخّر عنه من المشّائين والأتباع، فقد اتّفقوا على حدوث هذه النفوس. وهذه إحدى المسائل التي

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٨ ص٣٤٧.

اشتهر أنّه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين»[١].

القول الثالث: النفس جسمانيّة الحدوث والبقاء ولا مجال للتجرّد فيها، وقد وصف السبزواري القائل بهذا القول بأنّه أعور العين اليُمنى، في إشارة إلى عدم استعمال العقل، وهو الجهة الشريفة من الإنسان، لأنّ كلّ يمين شريف، إذ هو من اليُمن والبركة[٢].

المقدّمة الثالثة: النفس ممكنة

وهذه المقدّمة واضحة بناءً على ما تقدّم من كون النفس حادثة، أي مسبوقة بالعدم، وكلّ ما هو مسبوق بالعدم فهو ممكن، إذ لو كان واجباً لم يكن مسبوقاً بالعدم، والحال أنّه كذلك لأنّ النفس حادثة، ولو كان ممتنعاً لما وجد، والمفروض أنّ النفس موجودة، وبهذا يتّضح أنّها ممكنة.

المقدّمة الرابعة: إنّ الممكن محتاج إلى العلّة

وهذه المقدّمة واضحة بناءً على ما تقدّم من أنّ حاجة الممكن إلى العلّة «من الضروريّات الأوّليّة التي لا يتوقّف التصديق بها على أزيد من تصوّر موضوعها ومحمولها. فإنّا إذا تصوّرنا الماهيّة بما أنّها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وتوقّف ترجّح أحد الجانبين لها وتلبّسها به على أمر وراء الماهيّة لم نلبث دون أن نصدّق، فاتّصاف الممكن بأحد الوصفين ـ أعني الوجود والعدم ـ متوقّف على أمر وراء نفسه ونسمّيه العلّة، لا يرتاب فيه عقل سليم. وأمّا تجويز اتّصافه ـ وهو ممكن مستوي النسبة إلى الطرفين ـ بأحدهما لا لنفسه ولا لأمر وراء نفسه، فخروج عن الفطرة الإنسانية»[٣].

---

(١) المصدر نفسه: ج٨ ص٣٣٢.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي: ج٥ ص١١٨.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل السادس من المرحلة الرابعة، ص٦١.

المقدّمة الخامسة: علّة النفس ليست جسماً ولا جسمانياً

قبل الاستدلال على هذه المقدّمة نشير بصورة إجماليّة إلى معنى الجسم والجسماني.

• الجسم ـ على مبنى المشّاء ـ : هو المركّب من المادّة والصورة الجسميّة. وعلى مبنى الإشراقيّين هو أمرٌ بسيط له أبعاد ثلاثة، وليس مركّباً من مادّة وصورة جسميّة.

• أمّا الجسماني: فهو الصورة النوعيّة المنطبعة في الجسم، والتي لها نحو ارتباط بالجسم، إذ إنّ الجسم في الخارج لا يمكن أن يوجد إلاّ ضمن صورة نوعيّة، كالنبات والحيوان والمعدن ونحوها من الصور النوعيّة المنطبعة في الجسم.

ومن الواضح أنّ الفرق بين الصورة الجسميّة والنوعيّة هو أنّ الصورة الجسميّة شأنها الفعليّة والامتداد في الأبعاد الثلاثة، وليس لها القبول والانفعال، أمّا الصورة النوعيّة فهي مبدأ اختلاف آثار الأجسام، فإنّ أثر الماء غير أثر النار وغير أثر الحديد؛ نتيجة اختلاف صورها النوعيّة.

ومن خصائص الصور النوعيّة المنطبعة في الأجسام أنّها تنقسم بانقسام الأجسام. فالصورة النوعيّة للحديد المنطبعة في الجسم تنقسم بانقسام الصورة الجسميّة للحديد، وهذا بخلاف الصورة النوعيّة غير المنطبعة في الأجسام ـ كالنفس الإنسانيّة ـ فإنّها لا تنقسم بانقسام الصورة الجسميّة المتعلّقة بها، لأنّ ارتباط النفس ببدن الإنسان ارتباط تدبير.

وإذا تبيّن ذلك سوف نتعرّض إلى الدليل على أنّ علّة النفس لا جسم ولا جسمانيّ.

وفي المقام نسوق دليلين على أنّ علّة النفس لا جسم ولا جسمانيّ:

الدليل الأوّل: أمّا سبب عدم كون الجسم علّة للنفس الإنسانية فلأنّه لو كان الجسم هو العلّة للنفس للزم أن يكون لكلّ جسم نفس إنسانيّة، لأنّ

المعلول ـ وهو النفس ـ لا ينفكّ عن علّته وهي الجسم بالفرض، وهو واضح البطلان؛ إذ ليس كلّ جسم ذا نفس إنسانيّة.

أمّا سبب عدم كون الجسماني علّة للنفس الإنسانية، فلأنّ الجسماني ـ سواء كان صورة جوهريّة أو عرضاً ماديّاً أو نفساً أو كيفاً نفسانياً ـ لا يفعل إلاّ مع وضع خاصّ بينه وبين المادّة. فإنّ تسخين النار مثلاً لا يتحقّق إلاّ في وضع خاصّ من الملاقاة مع النار أو القُرب منها، وكذلك إضاءة نور الشمس فإنّها لا تضيء إلاّ إذا كان الجسم مقابلاً لجرمها أو ما في حكم المقابلة، ولذلك لا تفعل النار في البعيد ولا الشمس في المستور. والسبب في عدم تأثير العلل الجسمانيّة إلاّ في وضع خاصّ بينها وبين المادّة «لأنّها لمّا احتاجت إلى المادّة في وجودها احتاجت إليها في إيجادها، الذي هو فرع وجودها، وحاجتها إلى المادّة في إيجادها هو أن يحصل لها بسبب المادّة وضع خاصّ مع معلولها»[1].

وحيث إنّ النفس الإنسانيّة لا وضع لها لأنّها مجرّدة كما تقدّم، فلا يكون الجسماني علّة لها، وبهذا يتّضح أنّ علّة النفس لابدّ أن يكون أمراً مجرّداً عن الجسم والجسماني؛ قال الرازي: «إنّه لا يجوز أن تكون علّة النفوس أمراً جسمانيّاً، لأنّ الصور الجسمانيّة إنّما تؤثّر بواسطة الوضع، ويمتنع حصول الوضع في ما لا وضع له»[2].

إشكالان وجواب

ذكر في المقام إشكالان حيال ما تقدّم من عدم علّية الجسم والجسماني للنفس الإنسانيّة:

الإشكال الأوّل: لو كانت العلل الجسمانيّة لا تؤثّر إلاّ بوضع خاصّ، فإنّ

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة، ص١٩٤.

(٢) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات، مصدر سابق: ج٢ ص٤٠٢.

ذلك يستلزم أن لا يوجد جسم ولا جسمانيّ ولا أيّ من أوصافه، لأنّ بين الجسم وأوصافه وبين المبادئ العالية المفيضة لا يوجد أيّ وضع؛ إذ لا وضع للمجرّدات ـ كما هو واضح ـ.

قال صدر المتألّهين: «إنّ قولهم: إنّ القوى الجسمانيّة لا تفعل ولا تنفعل إلاّ بتوسّط الوضع، مستلزم لأن لا ينفعل ولا يوجد جسم، ولا صفة له من المبادئ المفارقة، إذ لا يتصوّر وضع بين المادّي والمفارق»[1].

والجواب: إنّ شرطيّة الوضع الخاصّ في الأجسام هو لأجل فعلها ومؤثّريّتها وليس لأجل انفعالها، وعلى هذا الأساس فإنّ الأجسام وأوصافها منفعلة عن المبادئ العالية، لا أنّها فاعلة، وانفعال المادّي عن المجرّد لا يتوقّف على وضع خاصّ، فإنّ تأثير المجرّد في الجسماني «غير محتاج في فعله إلى المادّة بما فيها من وضعها، وتخصيص حال لها بالنسبة إليه حتّى يفعل، بل يكفيه وجود ذاته في أن يفعل في المستعدّات، بل نسبة الجميع إليه نسبة واحدة عامّة. فإنّ ذوات الأوضاع في أنفسها، ليست بذوات أوضاع بالقياس إليه، وإن كانت كذلك بقياس بعضها إلى بعض»[2].

الإشكال الثاني: لو كانت العلل الجسمانيّة لا تؤثّر إلاّ بوضع خاص، فيلزم أن لا يؤثّر البدن وأحواله في النفس؛ لتجرّدها.

والجواب عن ذلك: إنّ النفس غير متأثّرة بالبدن من حيث تجرّدها عن البدن، أمّا من جهة فعلها فهي مادّية. هذا على مبنى المشّاء، أمّا على مبنى الحكمة المتعالية، فإنّ النفس جسمانيّة الحدوث ثمّ تتجرّد شيئاً فشيئاً من خلال الحركة الجوهريّة، وعلى هذا تكون مؤثّرية البدن في النفس بمقدار مادّيتها[3].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٤٦.

(٢) المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص٢٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٤٧.

الدليل الثاني وحاصله: هو أنّ النفس لكونها مجرّدة، أقوى تجوهراً وأشرف وأشدّ وجوداً من الجسم والجسماني، ومن الواضح أنّ الأخسّ والأضعف لا يكون علّة للأشرف والأقوى؛ لأنّ العلّة لابدّ أن تكون أشرف وأقوى من المعلول ـ كما تقدّم في مباحث العلّة والمعلول ـ وبتعبير صدر المتألّهين: «البداهة حاكمة بأنّ العلّة المؤثّرة هي أقوى لذاتها من معلولها»[1].

وبعد بيان هذه المقدّمات ـ من أنّ النفس مجرّدة، حادثة، ممكنة، علّتها لا جسم ولا جسمانيّ ـ يتبيّن أنّ علّة النفس لابدّ أن تكون أمراً مجرّداً، فإن انحصر هذا الأمر المجرّد بالواجب بالذات فهو المطلوب، وإن لم ينحصر بالواجب فلابدّ أن ينتهي إلى الواجب بذاته دفعاً للدور والتسلسل.

إن قيل: إنّ النفس في أوّل الأمر غير مجرّدة ـ على مبنى الحكمة المتعالية ـ لأنّها جسمانية الحدوث روحانيّة البقاء، وبذلك يبطل هذا الاستدلال لأنّ أحد مقدّماته هو تجرّد النفس؟

فالجواب: إنّ النفس وإن كانت جسمانيّة الحدوث ـ على مبنى الحكمة المتعالية ـ إلاّ أنّها مجرّدة بقاءً، فيتمّ الاستدلال من خلال تجرّدها البقائي.

هذا تمام الكلام في الاستدلال على إثبات الواجب تعالى من خلال النفس الإنسانيّة.

خصائص برهان النفس

من أهمّ خصائص برهان النفس ما يلي:

١ ـ اتّحاد الطريق والمستدلّ، إذ إنّ الطريق هو النفس الإنسانيّة، والمستدلّ هو نفس الإنسان أيضاً، وعلى هذا الأساس يأتي برهان النفس بالمرتبة الثانية بعد برهان الصديقين ـ الذي يتّحد فيه الطريق والغاية ـ من حيث الأشرفيّة

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٢ ص١٨٧.

والأهمّية والقداسة. وإلى هذا المعنى أشار صدر المتألّهين بقوله: «وللطبيعيّين مسلك آخر يبتني على معرفة النفس وهو شريف جدّاً لكنّه دون مسلك الصديقين الذي مرَّ ذكره. ووجه ذلك أنّ السالك هاهنا عين الطريق وفي الأوّل المسلوك فيه عين السبيل فهو أشرف»[1].

وفي «المبدأ والمعاد» قال: «وهذه الحجّة من الحجج القويّة عند ذوي البصائر الثاقبة من أصحاب الحكمة المتعالية الذين حصل لهم مَلَكة تجرّد الأبدان وشروق الأنوار، ومن استبصر بصيرته يحكم برجحانها على كثير منها»[2].

٢ ـ إنّ تعزيز هذا البرهان على أساس الإمكان الماهوي يحتاج إلى بطلان الدور والتسلسل ـ كما تقدّم آنفاً ـ وأمّا بناءً على الإمكان الفقري فلا يحتاج إلى بطلان الدور والتسلسل؛ إذ إنّ إثبات كون النفس ممكنة فقيرة، يستلزم احتياجها إلى الواجب بالذات، كما تقدّم في برهان الحركة.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «بما هي نفس حادثة بحدوث البدن».

قيّد النفس بما هي نفس، لأجل بيان أنّ النفس الإنسانيّة ليست حادثة في مرتبتها العقليّة السابقة على النفس، بناءً على أنّ الوجود ذو مراتب مشكّكة، فالنفس لها نشآت أخرى سابقة على مرتبة النفس، فالنفس في مرتبتها العقليّة ليست حادثة وإنّما قديمة ـ بالغير ـ أزليّة مجرّدة تجرّداً تامّاً يكفي في وجودها إمكانها الذاتي، وإلى هذا المعنى أشار الحكيم السبزواري في حاشيته على الأسفار بقوله: «قيّد الحدوث بهذا القيد للإشارة إلى قدم النفس باعتبار باطن

(١) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٤٤.

(٢) المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص٢١.

ذاتها أي بما هي عقل كلّي، فإنّ كينونة العقل الكلّي ـ المفارق ذاتاً وفعلاً في المقام الشامخ الجبروتي عند الله ـ كينونة النفوس في ذلك المقام، ولكنّه مبنيّ على قواعد حكميّة ـ محكمة مبرهنة في هذا الكتاب وفي الكتب الأخرى من هذا الحكيم المتألّه ﷺ من أصالة الوجود وتشكيكه والحركة الجوهريّة وجواز اختلاف أفراد نوع واحد في الجسمانيّة والتجرّد وغير ذلك»[1].

إذن المراد من النفس هي النفس الإنسانيّة لا في مرتبتها العقليّة، وعلى هذا المعنى حمل صدر المتألّهين ما نُقل عن بعض القدماء كإفلاطون من القول بقدم النفوس الإنسانيّة، وكذلك ما ورد في بعض الأحاديث الشريفة من «أنّ الله تعالى خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام»، وما ورد عن النبيّ ﷺ من أنّ الأرواح جنودٌ مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف، ونحوها من الشواهد التي تؤيّد القول بقدم النفس. فالمراد من قِدم النفس هي النفس بمرتبتها العقليّة لا بما هي نفس.

قال صدر المتألّهين في توجيه القول بقدم النفس وما يؤيّدها من روايات: «ولعلّه ليس المراد أنّ النفوس البشريّة بحسب هذه التعيّنات الجزئيّة كانت موجودة قبل البدن، وإلاّ لزم المحالات المذكورة، وتعطيل قواها عن الأفاعيل؛ إذ ليس النفس بما هي نفس إلاّ صورة متعلّقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك، بعضها حيوانيّة وبعضها نباتيّة، بل المراد أنّ لها كينونة أخرى لمبادئ وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقليّة، وهي المثل الإلهيّة التي أثبتها إفلاطون ومَن قبله، فللنفوس الكاملة «من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة، على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية، وذلك مبنيّ على ثبوت الأشدّ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ٢، ج٦ ص٤٥.

والأضعف في الجوهر، وعلى وقوع الحركة الاشتداديّة في الجواهر المادّية، وعلى تحقيق المبادئ والغايات فإنّ نهايات الأشياء هي بداياتها»[١].

وإلى هذه الحقيقة يشير الحكيم السبزواري ـ أيضاً ـ في تعليقته على الأسفار بقوله: «وعلى هذا يُحمل قول إفلاطون الإلهي بِقِدم النفس، لا أنّها قديمة بما هي نفس؛ لامتناع التمايز»[٢].

• قوله ﷺ: «فهي ممكنة مفتقرة إلى علّة».

ممكنة لأنّها مسبوقة بالعدم أي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم فهي محتاجة فقيرة إلى العلّة، ويتّضح أنّ المقصود بالإمكان هنا الإمكان الماهوي لا الفقري، وقد تقدّم أنّنا لا نقول (ممكنة وكلّ ممكن يفتقر إلى علّة) وإنّما نقول: إنّ الفقر عين الإمكان، لا أنّ الفقر يلازم الإمكان، كما في الأربعة والزوجيّة.

وعلى هذا الأساس أرجعنا برهان الإمكان والوجوب إلى برهان الملازمات الذي يفيد اليقين، وليس برهاناً إنّياً يكون السير فيه من المعلول إلى العلّة، كما هو مبنى المصنّف.

• قوله ﷺ: «النفس لتجرّدها أقوى تجوهراً وأشرف وجوداً».

المراد من التجوهر ليس التجوهر الماهوي، وإنّما التجوهر الوجودي، أي هويّة الشيء ووجوده لأنّ العلّية والمعلوليّة إنّما يكونان في الوجود لا الماهيّة؛ ولذا عطف المصنّف بعد ذلك بقوله: «وأشرف وجوداً» ليكون عطف تفسير لما قبله.

• قوله: «أو صورة جسميّة».

المقصود من الصورة الجسميّة في هذه العبارة هي الصورة النوعيّة، لأنّ الصورة الجسميّة المركّبة من الجسم والمادّة تقدّم الكلام عنها، في بيان سبب

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٨ ص ٣٣٢.

(٢) المصدر نفسه: الحاشية رقم (٢)، ج٦ ص٤٥.

عدم كون الجسم علّة للنفس، إذ إنّ حقيقة الجسم ليست إلاّ صورته الجسميّة، وقد وردت هذه العبارة في الأسفار أيضاً ونبّه عليها الحكيم السبزواري في حاشيته على الأسفار بقوله: «المراد بالصورة الجسميّة الصورة النوعيّة وهو ظاهر، أراد ﷺ إبطال هذا بوجه آخر هو حديث مدخليّة الوضع وإلاّ فيلزم المحذور الأوّل أيضاً، وهو كون الموضوعات والمحال كلّها ذوات نفوس إنسانيّة»[1].

• قوله ﷺ: «واستحالة التناسخ كما بيّن في محلّه».

ينقسم التناسخ إلى قسمين: مُلكي، وملكوتي.

أمّا التناسخ المُلكي: فهو انتقال النفس من بدن ماديّ إلى بدن ماديّ آخر، تتصرّف به وتستكمل به، كانتقال نفس زيد عن بدنه بالموت إلى بدن آخر تتعلّق به. وهو ينقسم إلى:

١ ـ التناسخ بالمعنى الأخصّ ويسمّى النسخ، وهو انتقال النفس من بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر.

٢ ـ التماسخ ويسمّى المسخ، وهو انتقال النفس من بدن إنسان إلى بدن حيوان، نتيجة مخالفاته وفعله ومعصيته.

٣ ـ التفاسخ ويسمّى الفسخ، وهو انتقال النفس الدنيئة من بدن إنسان إلى جسم نباتيّ فيصير صورة النبات.

٤ ـ التراسخ ويسمّى الرسخ، وهو انتقال النفس الدنيئة إلى جسم جماد.

وهو على نحوين: نزولي وصعودي:

أمّا النزولي، مثل انتقال النفس من بدن إنسان إلى بدن حيوان، أو من بدن حيوان إلى جسم نباتي. والصعودي، مثل انتقال النفس من بدن حيوان إلى إنسان، وغيرهما، وهو انتقال النفس من بدن إلى بدن مشابه للأوّل كالانتقال

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم (١)، ج٦، ص٤٦.

من بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر.

قال صدر المتألّهين: «فالتناسخ، بمعنى انتقال النفس من بدن عنصريّ أو طبيعيّ إلى بدن آخر منفصل عن الأوّل، محالٌ، سواء كان في النزول، إنسانياً كان وهو النسخ، أو حيوانياً وهو المسخ، أو نباتياً وهو الفسخ، أو جمادياً وهو الرسخ، أو في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه»[1].

وقال الشهرستاني في «الملل والنحل»: «والتناسخيّة منهم، قالوا بتناسخ الأرواح في الأجساد، والانتقال من شخص إلى شخص. وما يلقى الإنسان من الراحة والتعب والدعة والنصب فمرتّب على ما أسلفه من قبل، وهو في بدن آخر جزاء على ذلك. والإنسان أبداً في أحد أمرين:

إمّا في فعل وإمّا في جزاء، وما هو فيه: فإمّا مكافأة على عمل قدّمه وإمّا عمل ينتظر المكافأة عليه. والجنّة والنار في هذه الأبدان، وأعلى علّيين درجة النبوّة، وأسفل السافلين دركة الحيّة. فلا وجود أعلى من درجة الرسالة، ولا وجود أسفل من دركة الحيّة. ومنهم من يقول: الدرجة الأعلى درجة الملائكة، والأسفل دركة الشياطين»[2].

وقد اختلفت كلمات الأعلام في إمكانه وامتناعه على أقوال؛ فبين:

- منكر له مطلقاً؛ لاستحالته.
- ومثبت له مطلقاً وأنّه متحقّق بكلّ أقسامه.
- ومثبت للنزولي لا غير، وأنّ الروح نتيجة أعمالها الدنيئة لا تتحرّر بالموت وتعاقب بسجنها في أبدان أدون.
- ومثبت للصعودي لا غير، بحجّة أنّ الروح لا يمكن أن توجد دفعة في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٩ ص٤.

(٢) الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٢هـ: ج١ ص٢٥٣.

الإنسان، وإنّما لابدّ أن تتدرّج مبتدئة من الجمادية فالنباتية فالحيوانيّة فالإنسانيّة.

ومن أقوى الأدلّة التي ذكرت لإثبات استحالة التناسخ الملكي عقلاً هو برهان استحالة الرجوع من الفعل إلى القوّة، وتوضيحه من خلال النقاط التالية:

الأولى: أنّ النفس في بدء حدوثها أمر بالقوّة بالنسبة إلى كلّ ما لها من الأفعال والأحوال والملكات.

الثانية: وهي تخرج من القوّة إلى الفعل في جوهرها من خلال الحركة الجوهريّة.

الثالثة: وما من نفس إلاّ وتخرج إلى الفعل في مدّة حياتها الجسمانيّة، فليس هناك نفس تبقى بالقوّة بعد تعلّقها بالبدن، من دون فرق بين خروجها إلى السعادة أو الشقاوة.

الرابعة: فلو تعلّقت بعد خروجها إلى الفعل ببدن آخر، لزم رجوع الشيء من الفعل إلى القوّة؛ بيان: كان بدن زيد متحرّكاً بالحركة الجوهريّة، فتعلّقت به نفس فخرجت من القوّة إلى الفعل، فإذا تعلّقت ببدن عمرو أو حيوان، فالفعليّة التي كانت عنده ستزول لأنّها بتعلّقها الجديد تريد أن تبدأ من جديد صوب كسب الفعليّات.

الخامسة: لكن التالي باطل، وذلك لأنّ حركة النفس الجوهريّة من القوّة إلى الفعل طبيعية، بمعنى أنّها موافقة للطبع، فخلافها محال، سواء كان بالطبع أو القسر.

قال صدر المتألّهين: «ونحن بفضل الله وإلهامه عُلّمنا ببرهان قويّ على نفي التناسخ مطلقاً، سواء كان بطريق النزول أو الصعود.

وهو أنّ النفس ـ كما علمت مراراً ـ لها تعلّق ذاتيّ بالبدن، والتركيب بينهما

تركيب طبيعيّ اتّحاديّ، وأنّ لكلٍّ منهما مع الآخر حركة ذاتيّة جوهريّة. والنفس في أوّل حدوثها أمر بالقوّة في كلّ ما لها من الأحوال وكذا البدن، ولها في كلّ وقتٍ شأن آخر من الشؤون الذاتيّة بإزاء سنّ الصبا والطفوليّة والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها، وهما معاً يخرجان من القوّة إلى الفعل، ودرجات القوّة والفعل في كلّ نفس معيّنة بإزاء درجات القوّة والفعل في بدنها الخاص بها ما دام تعلّقها البدني.

وما من نفس إلاّ وتخرج من القوّة إلى الفعل في مدّة حياتها الجسمانيّة، ولها بحسب الأفعال والأعمال ـ حسنة كانت أو سيّئة ـ ضرب من الفعليّة والتحصّل والوجود، سواء كان في السعادة أو الشقاوة.

فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع، استحال صيرورتها تارةً أخرى في حدّ القوّة المحضة، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفة وعلقة، لأنّ هذه الحركة جوهريّة ذاتيّة لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتّفاق. فلو تعلّقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنيناً أو غير ذلك، يلزم كون أحدهما بالقوّة والآخر بالفعل، وكون الشيء ـ بما هو بالفعل ـ بالقوّة، وذلك ممتنع لأنّ التركيب بينهما طبيعيّ اتّحاديّ، والتركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين: أحدهما بالفعل والآخر بالقوّة»[1].

وهذا البرهان هو الذي أشار إليه المصنّف ـ إجمالاً ـ في حواشيه على البحار؛ قال: «العمدة في نفي التناسخ لزوم رجوع الشيء بعد الفعليّة إلى القوّة، وهو من الممتنعات بالضرورة»[2].

إلاّ أنّ جملة من الأعلام رفضوا وجود برهان عقليّ على استحالة التناسخ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٩ ص٢.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: كتاب المعاد، الباب ٨، أحوال البرزخ والقبر وعذابه، ذيل الحديث ١٢٨، الحاشية رقم ١، ج٦ ص٢٧١.

الملكي، واكتفوا بالأدلّة النقليّة فقط؛ قال المجلسي: «إذ التناسخ لم يتمّ دليل عقليّ على امتناعه، إذ أكثرها عليلة مدخولة... والعمدة في نفيه ضرورة الدّين وإجماع المسلمين»[١].

وكيفما كان، فإنّ التحقيق في ذلك موكول إلى دراسات أخرى.

أمّا التناسخ الملكوتي، فهو حدوث شكل وفعليّة في النفس لم تكن من قبل، بمعنى أنّ النفس لمّا كان لها مرتبة المثال، وهي في طور الاستكمال الجوهري، فلابدّ أن تأخذ شكلاً يتناسب والأعمال التي أنجزتها ما دامت في الحياة الدنيويّة.

قال صدر المتألّهين: «وأمّا تحوّل النفس من نشأة الطبيعة الدنيويّة إلى النشأة الأخرويّة، وصيرورتها بحسب ملكاتها وأحوالها مصوّرة بصورة أخرويّة حيوانيّة أو غيرها، حسنة بهيّة نوريّة أو قبيحة رديّة ظلمانيّة سبعيّة أو بهيميّة، متخالفة الأنواع، حاصلة من أعمالها وأفعالها الدنيويّة الكاسبة لتلك الصور والهيئات، فليس ذلك مخالفاً للتحقيق، بل هو أمرٌ ثابت بالبرهان، محقّق عند أئمّة الكشف والعيان، مستفاد من أرباب الشرائع الحقّة وسائر الأديان ... دلّت عليه ظواهر النصوص القرآنيّة والأحاديث النبويّة، بل الكتاب والسُنّة مشحونة بذكر تجسّم النفوس بصور أخلاقها وعاداتها ونيّاتها واعتقاداتها، تصريحاً وتلويحاً»[٢].

• قوله ﷺ: «أو صورة جسميّة».

المقصود من الصورة الجسميّة هنا هي الصورة النوعيّة التي في الجسم، وليس المراد بها الصورة الجسميّة التي يتركّب الجسم منها ومن المادّة؛ فإنّ العلّة لو كانت هي الصورة الجسميّة، لزم كون كلّ جسم ذا نفس، كما لو

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٩ ص٤.

كانت العلّة هي الجسم، بل حقيقة الجسم ليست إلاّ صورته، وهي الصورة الجسميّة.

وهذا ما نبّه عليه السبزواري في حواشيه على الأسفار بقوله: «المراد بالصورة الجسميّة الصورة النوعيّة، وهو ظاهر»[1].

• قوله ﷺ: «**ولا وضع للنفس مع كونها مجرّدة**».

عدم وجود الوضع للنفس، تارةً يكون بنحو السالبة بانتفاء المحمول، لأنّها مجرّدة، والمجرّد لا وضع جسمانيّ له وأخرى بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، لأنّه لو كان للنفس وضع فإنّما هو بعد وجودها، وأمّا قبله فهي معدومة، ولا وضع لمعدوم. ومن هنا امتنع للعلل الجسمانيّة إيجاد شيء قائم بنفسه، وإنّما شأنها تغيير أحوال ما هو موجود وتحريكها، ولذا كان الفاعل في مصطلح الطبيعيّين بمعنى ما به الحركة، وهو المحرّك، في قبال الفاعل في مصطلح الحكماء الإلهيّين، بمعنى إيجاد الشيء، وهو الفاعل الإلهي.

• قوله ﷺ: «**النفس لتجرّدها أقوى تجوهراً وأشرف وجوداً**».

المراد من التجوهر ليس هو التجوهر الماهوي، وإنّما التجوهر الوجودي، أي هويّة الشيء ووجوده، لأنّ العلّية والمعلوليّة إنّما يكونان في الوجود لا الماهيّة، لأصالة الوجود، ولذا عطف المصنّف بعد ذلك بقوله: «وأشرف وجوداً» ليكون عطف تفسير لما قبله.

• قوله: «**أو بواسطة علل مترتّبة تنتهي إليه**».

لاستحالة الدور والتسلسل، على بعض التقادير ـ كما تقدّم ـ.

(١) المصدر نفسه: ج٦ ص٤٦، الحاشية رقم: ١.

برهانٌ آخرُ للمتكلّمينَ، مِن طريقِ الحدوثِ

تقريرُه: إنَّ الأجسامَ لا تخلو عنِ الحركةِ والسكونِ، وهما حادثان، وما لا يخلو عنِ الحوادثِ فهو حادثٌ، فالأجسامُ كلُّها حادثةٌ، وكلُّ حادثٍ مفتقرٌ إلى مُحدِثٍ، فمحدثُها أمرٌ غيرُ جسمٍ ولا جسمانيٍّ، وهو الواجبُ تعالى، دفعاً للدَّورِ والتسلسل.

والحجّةُ غير تامّةٍ، فإنَّ المقدّمةَ القائلةَ: «إنَّ ما لا يخلُو عنِ الحوادثِ فهو حادثٌ» لا بيّنةٌ ولا مبيّنةٌ. وتغيّرُ أعراضِ الجوهرِ عندهُم غيرُ ملازمٍ لتغيّرِ الجوهرِ الذي هو موضوعُها، نعمْ لو بُني علَى الحركةِ الجوهريّةِ تمّتِ المقدّمةُ، ونجحَتِ الحُجّةُ.

وهذه الحجّةُ ـ كما ترى ـ كالحُجَجِ الثلاثِ السابقةِ، مبنيّةٌ على تناهي العللِ وانتهائِها إلى علّةٍ غيرِ معلولةٍ، وهو الواجبُ تعالى.

٤. برهان الحدوث الزماني

بعد أن أقام المصنّف في هذا الفصل عدداً من البراهين لإثبات الواجب تعالى، ابتداءً من برهان الحكماء، ثمّ برهانين آخرين للطبيعيّين ـ هما برهان الحركة وبرهان حدوث النفس ـ شرع في بيان برهان المتكلّمين، وهو برهان الحدوث الزماني.

تقريره: يتألّف هذا البرهان من قياسين حمليين:

القياس الأوّل يتألّف من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون (وهما حادثان).

المقدّمة الثانية: كلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

النتيجة: الأجسام حادثة.

بيان المقدّمة الأولى: أصل هذه المقدّمة هي أنّ الأجسام لا تخلو من الحوادث، إلاّ أنّ المصنّف عدل عن التعبير (بالحوادث) ببيان مصاديقها وهي الحركة والسكون، لذا عقّب بعد ذلك بقوله: «وهما حادثان».

أمّا الدليل على أنّ الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون، فلأنّ كلّ جسم لابدّ له من مكان بالضرورة، وعلى هذا فلا يخلو جسم من حالتين؛ إمّا أن يكون ثابتاً في ذلك المكان فهو ساكن، وإمّا أن يكون منتقلاً عنه فهو متحرّك ولا واسطة بينهما بالضرورة. وإلى هذه الحقيقة أشار المحقّق الطوسي بقوله: «لأنّ الجسم لا يعقل في الخارج منفكّاً عن المكان، فإن كان لابثاً فيه فهو الساكن، وإن كان منتقلاً عنه فهو المتحرّك»[1].

أمّا الدليل على أنّ الحركة والسكون حادثان، فلأنّ الحادث هو كون

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: ص١٧١.

الشيء مسبوقاً بالغير، مقابل القديم الذي لا يكون مسبوقاً بالغير.

وعلى هذا الأساس تكون الحركة والسكون مسبوقين بالغير؛ لأنّ الحركة هي «حصول الجسم في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر، والسكون هو الحصول في الحيّز بعد أن كان في ذلك الحيّز»[1]، فالجسم في مكانه الثاني يكون مسبوقاً بالحصول في المكان الأوّل بالضرورة، فهو جسم متحرّك حادث لأنّه مسبوق بالكون في المكان الثاني.

وكذلك في حالة السكون فهو وإن كان في نفس مكانه إلاّ أنّه مسبوق بالحصول في مكانه الأوّل بالضرورة.

وقد ذكر هذا المعنى أيضاً الأيجي في «شرح المواقف» حيث قال: «إن كان حصول الجوهر في الحيّز مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيّز فسكون، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيّز آخر فحركة، وعلى هذا فالسكون حصول ثانٍ في حيّز أوّل، والحركة حصول أوّل في حيّز ثان»[2].

إذن الأجسام لا تخلو من الحوادث.

أمّا دليل المقدّمة الثانية وهي «كلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث» فقد ادّعوا بداهتها، ولذا قال المصنّف بأنّ هذه المقدّمة «لا بيّنة ولا مبيّنة».

وإن كان البعض قدّم استدلالاً على هذه المقدّمة كالآملي في «درر الفوائد» حيث قال في بيان الاستدلال: «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؛ فلأنّه لو لم يكن حادثاً لكان قديماً، وحينئذ فإمّا يكون معه في القِدم شيء من تلك الحوادث اللازمة له أو لا يكون، فإن كان لزم اجتماع القدم والحدوث معاً في

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) شرح المواقف، للقاضي عضد الدّين عبد الرحمن الإيجي، المتوفّى سنة ٧٥٦ هـ، للمحقّق السيّد الشريف علي بن محمّد الجرجاني، المتوفّى ٨١٢ هـ، ويليه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، منشورات الشريف الرضي: ج٦ ص١٦٥.

شيء واحد، وهو محال، وإن لم يكن لزم انفكاك الحوادث عنه، التي علم بالضرورة امتناع انفكاكها»[1].

إذن نتيجة القياس الأول هو أنّ الأجسام حادثة.

القياس الثاني: يتألّف من مقدّمتين:

الأولى: الأجسام حادثة ـ وهي نتيجة القياس الأوّل.

الثانية: وكلّ حادث يحتاج إلى محدث.

النتيجة: الأجسام تحتاج إلى محدث.

ومحدثها ليس بجسم ولا جسماني. أمّا سبب عدم كون محدث الأجسام جسماً، فلأنّ الجسم حادث أيضاً، فيحتاج إلى محدث هو الآخر. وأمّا سبب عدم كون المحدث هو الجسماني، فلأنّ الجسماني إمّا مادّة وإمّا أمر حالّ في الجسم. أمّا المادّة فليس من شأنها الفعل بعدما كانت قوّة صرفة لا شأن لها إلاّ القبول والانفعال. وأمّا الأمر الحالّ في الجسم، فلأنّ الحالّ محتاج إلى المحلّ في تشخّصه، فلا يمكن أن يكون الجسم حادثاً والجسماني غير حادث، وبهذا يثبت أنّ الجسماني حادث كالجسم، بل بطريق أولى. ودفعاً للدور والتسلسل لابدّ أن يكون المحدث أمراً مجرّداً، وهو الباري تعالى؛ لانحصار المجرّد بالواجب فقط، على مبنى المتكلّمين.

إشكال

تعرّض المصنّف إلى إشكال ـ بنائيّ ـ وارد على دليل المتكلّمين، وحاصل هذا الإشكال هو أنّ كبرى القياس الأوّل وهي «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث» ـ التي استفادوا منها حدوث الأجسام كلّها بعد انضمامها إلى صغرى القياس وهي عدم خلوّ الأجسام من الحوادث؛ لوجود الحركة والسكون فيها

---

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج١ ص٤٣٦.

ـ هذه الكبرى لا هي بديهيّة ولا هي نظريّة مبرهنة ببرهان صحيح، لأنّها مبتنية على قاعدة باطلة وهي قاعدة أنّ حكم الكلّ هو حكم الأجزاء، فقالوا: حيث إنّ الحركة والسكون هما حادثان في الأجسام، فالأجسام جميعاً حادثة، إلاّ أنّ كون الأجسام كلّها حادثة لا دليل عليها. لذا قال الحلّي: «لا يلزم من حدوث كلّ فرد حدوث المجموع»[1]؛ «لإمكان وجود قديم لا يخلو عن الحوادث على سبيل التعاقب، بمعنى كونه في كلّ آن محلاً لحادث وإن لم يبق الحادث فيه بعد آن حدوثه، كمرآة تنعكس فيها صور غير متناهية على سبيل التعاقب، فهي في كلّ آن لا تخلو عن صورة وإن لم تكن في آنين محلاً لصورة واحدة، بل كلّ صورة من تلك الصور المرتسمة فيها آنيّ بمعنى أنّها لا تبقى في الآن التالي آن حدوثها، بل تنعدم عند زوال آن حدوثها، ولا إشكال في أنّ هذه المرآة لا تخلو عن الحوادث ولا يستلزم عدم خلوّها عنها حدوثها؛ لإمكان كونها على سبيل الدوام كذلك»[2].

وبهذا يتّضح عدم تماميّة الكبرى القائلة بأنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فلا تكون الأجسام حادثة، وبذلك يبطل استدلال المتكلّمين.

نعم، لو بني على الحركة الجوهريّة، فالحركة والتغيّر في الأعراض يستلزم التغيّر في الجوهر، لأنّ الأعراض مرتبة من مراتب وجود الجوهر «لأنّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها، فتغيّرها وتجدّدها لا يتمّ إلاّ مع تغيّر موضوعاتها الجوهريّة»[3].

قال صدر المتألّهين: «وهذا (أي برهان المتكلّمين) مسلك حسن لأنّا قد بيّنا أنّ تجدّد الحركات يرجع إلى تجدّد في ذوات المتحرّكات، وأنّ حامل قوّة

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المحقّق الطوسي: ص١٧١.

(٢) درر الفوائد، مصدر سابق: ج١، ص٤٣٦.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثامن من المرحلة التاسعة، ص٢٠٨.

الحدوث لابدّ أن يكون أمراً مبهم الوجود، متّحد الصور الجوهريّة، والأعراض تابعة في تجدّدها وثباتها للجوهر. فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زائلة دائرة في كلّ آن، فيحتاج إلى غيرها. وهذا بعينه يرجع إلى الطريقة المذكورة. والمنع المشهور ـ الذي كان متوجّهاً إلى كلّية الكبرى في دليلهم، من عدم تسليم أنّ كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ـ مدفوع بما قرّرنا (أي إثبات الحركة الجوهريّة)[1].

إلاّ أنّ هذا التتميم الذي ذكره صدر المتألّهين وأورده المصنّف هنا حيث قال: «نعم لو بني على الحركة الجوهريّة تمّت المقدّمة ونجحت الحجّة» لا يمكن أن يصحّح به هذا البرهان بنحو يكون مستقلاً عن البراهين السابقة، لأنه بهذه الإضافة يرجع هذا البيان إلى برهان الحركة السابق، فلا يكون برهاناً مستقلاً في قبال ما تقدّم، لما أشرنا إليه من أنّ المدار في تعدّد البراهين هو تعدّد الحدّ الأوسط.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «برهان آخر للمتكلّمين من طريق الحدوث».

يفترق هذا البرهان عن برهان حدوث النفس في نقطتين:

الأولى: أنّ المراد من الحدوث هنا هو الحدوث الزماني للأجسام فقط، أمّا هناك فالمراد هو الحدوث الزماني للنفس الإنسانيّة. إذن فالحدوث المقصود هو الزماني فيهما معاً، إلاّ أنّ أحدهما للأجسام والآخر للنفس.

الثانية: أنّ المتكلّمين يجعلون الحدوث الزماني مناطاً لحاجة المعلول إلى العلّة، ولذا لا يجعلونه ـ أي الحدوث ـ وسيلة لإثبات الإمكان، بخلاف الحكماء فإنّهم يجعلون مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان لا الحدوث. نعم

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٤٧.

يستكشفون الإمكان من طريق الحدوث، ولذا تقدّم في برهان النفس الاستدلال من طريق حدوث النفس على إمكانها، حيث قيل: «النفس الإنسانيّة مجرّدة عن المادّة ذاتاً، حادثة، فهي ممكنة» لأنّ كلّ حادث فهو ممكن.

• قوله: «الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون».

الصحيح أنّ السكون ليس أمراً حادثاً، لأنّ الحدوث أمرٌ وجوديّ، أمّا السكون فهو أمرٌ عدميّ، وهو عدم الحركة، وقد صرّح العلاّمة الطباطبائي بذلك في المرحلة التاسعة حيث قال: «الحركة والسكون لا يجتمعان في جسم من جهة واحدة في زمان واحد، فبينهما تقابل. والحركة وجوديّة؛ لما تقدّم أنّها نحو الوجود السيّال، لكن السكون ليس بأمر وجوديّ، ولو كان وجوديّاً لكان هو الوجود الثابت وهو الذي بالفعل من كلّ جهة، وليس الوجودات الثابتة وهي المجرّدة بسكون ولا ذوات سكون.

فالحركة وجوديّة والسكون أمرٌ عدميّ، فليس تقابلهما تقابل التضايف والتضادّ وليسا بمتناقضين، وإلاّ صدق السكون على كلّ ما ليس له حركة كالعقول المفارقة التي هي بالفعل من كلّ جهة وأفعالها. فالسكون عدم الحركة ممّا من شأنه الحركة، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة»[1].

ولذا لم يذكر السكون في معرض ردّه للإشكال المقدّر بقوله: «وتغيّر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيّر الجوهر...» فذكر التغيّر دون السكون؛ ممّا يكشف عن أنّ الحدوث مختصّ بالحركة دون السكون؛ لأنّ السكون عدم الحركة.

ومن الجدير بالذّكر أنّ الاستدلال لا يتوقّف على كون السكون حادثاً، بل يكفينا القول بأنّ كلّ متحرّك فهو حادث، سواء كان السكون حادثاً أم لا، لأنّ الجسم إذا ثبت أنّه متحرّك فهو حادث، وقد تقدّم ثبوت الحركة في

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص٢١٨.

الجسم.

• قوله ﷺ: «دفعاً للدور والتسلسل».

هذه العبارة تعليل لقوله «فحدوثها أمرٌ غير جسم ولا جسمانيّ»، وليس تعليلاً لقوله «وهو الواجب»؛ إذ لو كانت هذه العبارة (دفعاً للدور والتسلسل) راجعة إلى الواجب، لكان الأصحّ أن يعبّر بـ «الواجب أو ما ينتهي إليه»، لكن هذا لا يتلاءم مع مبنى المتكلّم الذي يرى انحصار المجرّد بالواجب تعالى، إذن الاحتياج إلى بطلان الدور والتسلسل هو لأجل انتهاء العلل إلى أمر ليس بجسم ولا جسماني، وهو الواجب تعالى لا غير، لانحصار المجرّد بالواجب تعالى.

من هنا يتّضح أنّ المتكلّم يحتاج إلى الاستفادة من بطلان الدور والتسلسل مرّة واحدة، ليصل إلى أنّ العلّة ليست بجسم ولا جسمانيّ.

أمّا بناءً على مبنى الحكيم الذي لا يرى انحصار المجرّد في الواجب تعالى، فيحتاج إلى الاستفادة من بطلان الدور والتسلسل مرّتين.

ففي المرّة الأولى لأجل إثبات أنّ العلّة ليست بجسم ولا جسمانيّ، أي لابدّ أن تكون أمراً مجرّداً، وفي المرّة الثانية لأجل إثبات أنّ هذا الأمر المجرّد إن كان واجباً بالذات ثبت المطلوب، وإن كان ممكناً فدفعاً للدور والتسلسل ينتهي إلى الواجب بالذات.

• قوله ﷺ: «وتغيّر أعراض الجوهر».

الواو في هذه الجملة فيها احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن تكون استئنافية، وعلى هذا تكون الجملة بعدها دفع دخل مقدّر، وحاصل هذا الدخل المقدّر هو أنّ المقدّمة القائلة «كلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث» مبرهنة ومستدلّة، ودليلها هو أنّ حركة الأعراض تستلزم حركة الجوهر ـ بناءً على الحركة الجوهريّة ـ فكيف تقولون إنّ هذه

المقدّمة لا هي بيّنة ولا مبيّنة؟

أمّا الدفع: فهو أنّ المتكلّمين ينكرون الحركة الجوهرية، فحركة الأعراض غير مستلزمة لحركة الجوهر عندهم.

الاحتمال الثاني: أن تكون الواو حاليّة، وعلى هذا تكون الجملة بعدها تعليل لعدم تماميّة المقدّمة ـ القائلة بأنّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ـ والتعليل هو أنّ المتكلّمين لا يرون أنّ الحركة في الأعراض تستلزم الحركة في الجوهر.

• قوله‌: «نعم لو بني على الحركة الجوهرية تمّت المقدّمة ونجحت الحجّة».

هذه العبارة اتّضحت ممّا تقدّم، إذ بناءً على الحركة الجوهريّة تكون الحركة في الأعراض مستلزمة لحركة الجوهر ومن ثمّ يستدلّ بحركة اعراض الجسم على وجود الحركة في الأجسام فيثبت حدوثها، وتتمّ المقدّمة القائلة بأنّ «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث».

اشكال مبنائي

وإذا تمّت هذه المقدّمة تمّ الاستدلال وتمّت الحجّة على مبنى المتكلّمين من الحدوث الزماني للأجسام، أمّا بناءً على قدم الأجسام زماناً فلا يتمّ الاستدلال، لأنّ الاستدلال مبنيّ على الحدوث الزماني الذي هو مناط الحاجة إلى العلّة عند المتكلّمين.

بيان ذلك: إنّ قول المتكلّمين بأنّ مناط الحاجة إلى العلّة هو الحدوث محال؛ لما يأتي:

١ ـ لو كانت علّة وجود المعلول هو الحدوث للزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب. وذلك لأنّ الحدوث ـ وهو مسبوقيّة الشيء بالعدم ـ متأخّر عن الوجود؛ لأنّه صفة لاحقة لوجود الشيء، لتقدّم الموصوف على الصفة،

ووجود الشيء متأخّر عن تأثير العلّة فيه، وتأثير العلّة مسبوق بحاجة المعلول وحاجة المعلول مسبوقة بالحدوث. وعلى هذا (لو كان مناط الحاجة هو الحدوث) لزم أن يكون الحدوث متقدّماً على نفسه بمراتب.

وقريب من ذلك ما قرّره المصنف بقوله: «الحدوث ـ وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم ـ صفة الوجود الخاصّ، فهو مسبوق بوجود المعلول؛ لتقدّم الموصوف على الصفة، والوجود مسبوق بإيجاد العلّة، والإيجاد مسبوق بوجوب المعلول، ووجوبه مسبوق بحاجة المعلول، وحاجة المعلول مسبوقة بإمكانه، إذ لو لم يكن ممكناً لكان إمّا واجباً وإمّا ممتنعاً، والوجوب والامتناع مناط الغنى عن العلّة، فلو كان الحدوث علّة والعلّة متقدّمة على معلولها بالضرورة لكان متقدّماً على نفسه بمراتب وهو محال؛ فالعلّة هي الإمكان إذ لا يسبقها مما يصلح للعلّية غيره والحاجة تدور معه وجوداً وعدماً»[1].

٢ ـ لو كان الحدوث علّة الوجود لجاز بقاء العالم حتّى لو فرض زوال صانعه؛ لأنّ حاجة العالم إلى الصانع منحصرة بحدوثه فقط. وهو واضح البطلان؛ لأنّ حاجة المعلول إلى العلّة لازم إمكانه الماهوي ووصف الإمكان محفوظ مع الوجود الدائم لازم له، بل إنّ وجود المعلول وجود رابط متعلّق الذات بعلّته متقوّم بها، لا استقلال له دونها، كما هو واضح بناءً على الإمكان الفقري.

وبهذا يتّضح بطلان مبنى المتكلّمين القائلين بأنّ مناط الحاجة إلى الوجود هو الحدوث، وإذا بطل هذا المقال فلابدّ أن يكون منشأ الحاجة إلى العلّة هو الإمكان، إذ لو لم يكن مناط الحاجة لا الإمكان ولا الحدوث لكان الشيء واجباً قديماً وغير محتاج إلى علّة، وهو باطل لثبوت الحاجة إلى الوجود.

إذن بعد بطلان كون منشأ الحاجة إلى العلّة هو الحدوث يثبت أنّ المنشأ هو

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل السادس من المرحلة الرابعة، ص٦٢.

الإمكان. وقد أشار إلى هذه الحقيقة صدر المتألّهين في الأسفار بقوله: «لا شكّ في احتياج المحدث إلى السبب، وذلك الاحتياج إمّا لإمكانه أو لحدوثه بوجه؛ لأنّا لو قدّرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً قديماً، وهذا الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب، فإذا ثبت أنّ هذه الحاجة إمّا للإمكان أو للحدوث، وقد بطل أحدهما وهو الحدوث، بقي الآخر وهو كون الإمكان محوجاً لا غير».

نعم على مبنى الحكمة المتعالية من التشكيك في الوجود يكون مناط الحاجة هو الإمكان الفقري، لذا يقول: «الحقّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشأها كون وجود الشيء تعلّقياً متقوّماً بغيره مرتبطاً إليه»[1].

• قوله‌ﺗﺌﻞ: «وهذه الحجّة كالحجج الثلاث».

ما تقدّم من الحجج هي أربعة لا ثلاثة، وهي برهان الترجّح وبرهان الوجوب وبرهان حدوث النفس وبرهان حدوث الأجسام، إلاّ أنّ المصنّف عدّها ثلاثة؛ لأنّ الأولين وهي برهان الترجّح وبرهان الوجوب والإمكان عدّهما حجّة واحدة؛ لأنّ طريقة الاستدلال بهما واحدة، وإن كان الحدّ الأوسط فيهما مختلفاً.

• قوله‌ﺗﺌﻞ: «مبنيّة على تناهي العلل وانتهائها».

أي مبنيّة على بطلان الدور والتسلسل.

خلاصة الفصل الثاني

١. أقام المصنف عدّة براهين أخر لإثبات الواجب، كبرهان النفس وبرهان الحركة وبرهان الحدوث ... وقد أفرد هذه البراهين في فصل مستقلّ عن البراهين التي ذكرها في الفصل الأوّل؛ لأجل أنّ هذه البراهين

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٤، ص٢٥٣.

يحتاج الاستدلال بها إلى الاستعانة ببطلان الدور والتسلسل، بخلاف البراهين المتقدّمة في الفصل الأوّل.

٢. البرهان الأوّل هو برهان الشيخ الرئيس الذي يتألّف من قياسين اقترانيين، أحدهما حمليّ والآخر شرطيّ. وقد أبدل المصنف الحدّ الأوسط في برهان الشيخ (وهو وجوب الوجود إلى الترجّح) ليتلاءم مع مبنى المتكلّم.

والقياس الحملي يتألّف من مقدّمتين، الأولى: تحقّق وجود ما في الواقع الخارجي، أما المقدمة الثانية: أنّ كلّ موجود فهو مترجّح الوجود، فينتج أنّ الوجود الموجود مترجّح على عدمه.

٣. أمّا القياس الشرطي فيتألّف من نتيجة القياس السابق، وهي وجود الموجود مترجّح على عدمه، فيكون ترجّحه إما بذاته أو بغيره، فإن كان ترجّحه بذاته فهو المطلوب، وإن كان ترجّحه بغيره فلابدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود؛ لبطلان الدور والتسلسل.

٤. أشكل على هذا الاستدلال بأنّ هذا البرهان هو برهان إنّي لايفيد اليقين لأنّ السير فيه من المعلول ـ وهو المترجّح بغيره وهو المعلول الممكن ـ إلى العلّة.

٥. أجيب عن هذا الإشكال بأنّ البرهان غير منحصر ببرهان الإنّ واللمّ وإنّما هناك برهان آخر وهو برهان الملازمات العامّة الذي يكون السير فيه من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، والملازم الأوّل هو الوجود المترجّح والملازم الآخر هو مترجّح بذاته.

٦. ذكرت عدّة فروق بين برهان الصديقين وبرهان الشيخ الرئيس:

• الفرق الأوّل: اتكأ برهان الشيخ الرئيس على مفهوم الوجود، أمّا برهان الصديقين في ضوء الحكمة المتعالية فقد اعتمد على حقيقة الوجود

الخارجية.

وقد ناقشنا ذلك بأنّه فرق غير صحيح؛ لأنّ مفهوم الوجود لاينقسم إلى واجب وإلى ممكن، وإنما أخذ مفهوم الوجود بما هو حاكٍ عن حقيقة الوجود الخارجية.

• الفرق الثاني: اعتماد برهان الشيخ الرئيس على الإمكان الماهوي، أمّا في تقرير الحكمة المتعالية فقد اعتمد على الإمكان الفقري.

وقد ناقشنا هذا الفرق بأنه فرق غير صحيح، لأنّ الإمكان الماهوي هو الذي يقع وصفاً للماهية ، أما إذا وقع الإمكان وصفاً للوجود فيكون إمكاناً فقرياً لاماهوياً. والحال أنّ الشيخ الرئيس أخذ الإمكان وصفاً للوجود لا للماهية فيكون إمكاناً فقرياً لا ماهوياً.

إذن الإمكان المأخوذ في كلا التقريرين هو الإمكان الفقري.

• الفرق الثالث: في تقرير برهان الشيخ الرئيس اعتمد على تقسيم الموجود إلى واجب وإلى ممكن وهو الإمكان الماهوي؛ لذا احتاج إلى بطلان الدور والتسلسل، وهذا بخلافه في تقرير برهان الحكمة المتعالية الذي أخذ الإمكان الفقري ومن ثم لم يحتج إلى بطلان الدور والتسلسل.

وقد ناقشنا هذا الفرق أيضاً بأنّ برهان الشيخ الرئيس وإن أخذ في أحد مقدّماته بطلان الدور والتسلسل، إلا أنّه يمكن تقريره من دون الحاجة إلى بطلان الدور والتسلسل، لأنّ الإمكان المأخوذ فيه هو إمكان فقريّ، كما تقدّم.

• الفرق الرابع: اتّحاد الطريق والغاية في تقرير برهان الحكمة المتعالية، بخلافه في برهان الشيخ الرئيس.

والملاحظة التي سجّلناها على هذا الفرق بأنّ برهان الحكمة المتعالية لم يتّحد فيه الطريق ـ وهي المقدّمات التي اعتمد عليها من أصالة الوجود

ووحدته وبساطته... ـ مع الغاية التي هي إثبات وجود الواجب تعالى.

ولعلّ الفارق الذي نعتقده بين التقريرين يكمن في الفرق في تفسير وحدة الوجود في كلا المبنيين. فعلى مبنى الحكمة المتعالية فإنّ وحدة الوجود هي الوحدة التي لا تنسجم مع الكثرة العزلية، بخلافه على مبنى المشّاء الذين ذهبوا إلى أنّ المراد بوحدة الوجود هي الوحدة التي تنسجم مع الكثرة العزلية كما تقدم.

البرهان الثاني هو برهان الحركة، وهو المنسوب الى الطبيعيين ، لأنّ أحد مقدّماته (وهي وجود الحركة في الأجسام) مأخوذة من علم الطبيعيات كأصل موضوعيّ، نعم على مبنى صدر المتألهين الذي أرجع الحركة إلى الوجود السيّال يكون البرهان فلسفياً، لأنّ الوجود السيّال قسم من الوجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة.

يعتمد برهان الحركة على المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: وجود حركة في العالم.

المقدمة الثانية: احتياج الحركة إلى محرّك.

المقدمة الثالثة: مغايرة المتحرّك للمحرّك.

المقدمة الرابعة: بطلان الدور والتسلسل.

النتيجة: لابد أن يكون المحرّك وجوداً مجرداً غير مادّي، فإن انحصر المجرّد بالواجب ـ كما هو مبنى المتكلّم ـ فهو المطلوب، وإلّا لابدّ أن ينتهي إلى الواجب بالذات لبطلان الدور والتسلسل.

البرهان الثالث هو برهان النفس، ويعتمد على المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: إنّ النفس مجرّدة ذاتاً.

المقدمة الثانية: إنّ النفس حادثة.

المقدّمة الثالثة: النفس ممكنة.

المقدمة الرابعة: كلّ ممكن يحتاج إلى علّة.

المقدّمة الخامسة: علة النفس لاجسم ولاجسمانيّ.

فينتج: أنّ علّة النفس أمر مجرّد.

فإن انحصر المجرّد بالواجب فهو المطلوب، وإلّا فلابدّ أن ينتهي إلى الواجب بالذات؛ لبطلان الدور والتسلسل.

البرهان الرابع: برهان الحدوث، ويتألف من قياسين حمليين: القياس الأوّل يتألف من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الأجسام لا تخلو من الحوادث.

المقدّمة الثانية: كلّ ما لايخلو من الحوادث فهو حادث.

ينتج: أنّ الاجسام حادثة.

أما القياس الثاني فيتألّف من مقدمتين:

المقدّمة الأولى: الأجسام حادثة.

المقدمة الثانية: كلّ حادث مفتقر إلى محدث.

ينتج: أنّ الأجسام لها محدث، ومحدثها أمر لاجسم ولاجسمانيّ، لأنّ الجسم والجسماني محتاجان إلى علّة لأنهما حادثان ، ودفعاً للدور والتسلسل لابدّ أن يكون محدثها أمراً مجرداً ، فإن انحصر المجرّد بالواجب ـ كما هو مبنى المتكلّم ـ فهو المطلوب، وإلا فلابدّ أن ينتهي إلى الواجب بالذات دفعاً للدور والتسلسل.

الفصل الثالث

في أنّ الواجب لا ماهيّة له


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

بعد أن أثبت المصنّف في الفصول المتقدّمة وجود الواجب تعالى، شرع في هذا الفصل ببيان أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له، تمهيداً لإثبات وحدته وصفاته تعالى كما سيأتي في الفصل الرابع، لأنّ وحدة الواجب وبساطته تعالى تبتني - كما هو المشهور - على نفي الماهيّة والتركّب عنه سبحانه، لذا قدّم المصنّف هذا البحث على الفصلين الرابع والخامس اللّذين عقدهما لإثبات وحدته وبساطته وسائر صفاته تعالى.

وقبل بيان الأدلّة التي أقامها المصنّف على نفي الماهية عن الواجب تعالى، ينبغي الإشارة إلى الأمور التالية:

الأوّل: المقصود من الماهيّة في المقام.

الثاني: الأقوال في المسألة.

الثالث: النتائج والثمرات المترتّبة على نفي الماهيّة عن الواجب.

الرابع: السبب في تكرار هذا البحث هنا، وفي الإلهيّات بالمعنى الأعمّ.

الأمر الأوّل: المقصود من الماهيّة في المقام

الماهيّة لغةً: مصدر جعليّ مأخوذ من «ما هو» أو من «ما هي» نظير المصادر الجعليّة، كالبسملة من «بسم الله الرحمن الرحيم» والحوقلة من «لا حول ولا قوّة إلاّ بالله».

«وهذه اللفظة مشتقّة من (ما هو). فالياء للنسبة والتاء للمصدريّة، وعند دخولها حذفت الواو، وأبدلت ضمّة الهاء كسرة، فصارت ماهيّة. وقال البعض: إنّ لفظة الماهيّة مركّبة من (ما) الاستفهاميّة وياء النسبة والتاء

المصدريّة، فزيدت الهمزة بعد الألف لمجانستها إيّاه، هرباً من التقاء الساكنين، فصارت (مائية) ثمّ قلبت الهمزة هاء، فحصل المعنى المصدري. ثمّ نقلت إلى ما يقع في جواب (ما هو) والياء للنسبة إلى (ما هو) وإنّما نسبت إلى (ما هو) لأنّها تقع جواباً عنه»[1].

أمّا اصطلاحاً، فتطلق على أحد نحوين:

النحو الأوّل: ما يجاب به عن السؤال بـ «ما هو»، وتسمّى الماهيّة بالمعنى الأخصّ، كما تقول: ما هو الإنسان؟ والذي يقع في الجواب عن هذا السؤال يسمّى «ماهيّة» وهو «حيوان ناطق».

النحو الثاني: يُراد بها ما به شيئيّة الشيء، ويفسّرونها بما به الشيء هو هو، والماهيّة بهذا المعنى أعمّ من الماهيّة بالمعنى الأخصّ، ومن الوجود والعدم أيضاً.

فإنّ مصداق الشيء إن كان ماهيّة كالإنسان، فحقيقته وما به هو هو هي الماهيّة.

وإن كان هو الوجود فماهيّته التي بها هو هو، هو الوجود، وإن كان مصداق الشيء هو العدم فماهيّته التي بها هو هو، هو العدم.

وعلى هذا فالماهيّة بالمعنى الأعمّ تشمل الموجودات التي لا ماهيّة لها بالمعنى الأوّل أيضاً، كالواجب تعالى.

قال صدر المتألّهين: «إنّ الأمور التي تلينا لكلّ منها ماهيّة وإنّية، والماهيّة ما به يُجاب عن السؤال بـ (ما هو) كما أنّ الكمّية ما به يُجاب عن السؤال بـ (كم هو)... وقد يفسّر بما به الشيء هو هو، فيعمّ الجميع»[2].

وعلّق المصنّف على هذا الكلام في حواشيه على الأسفار بقوله: «إنّ أخذ الجواب عن السؤال في هذا التعريف يدلّ على كون المعرَّف ـ بالفتح ـ أمراً

---

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج١ ص٢٩٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٢ ص٢.

معقولاً جائز الحلول في الذهن، ولا ينطبق هذا إلاّ على الأمور الخارجيّة التي حيثيّة ماهيّتها دون حيثيّة وجودها وخارجيّتها المقابلة للذهن. وأمّا قولهم (ما به الشيء هو هو) فكما يجوز انطباقه على حيثيّة ماهيّة الأشياء، كذلك يجوز صدقه على حيثيّة وجودها، فيكون التعريف الثاني أعمّ مطلقاً»[1].

والمقصود من الماهيّة في المقام هو النحو الأوّل، أي الماهيّة بالمعنى الأخصّ، لا بالمعنى الأعمّ، التي تصدق على الواجب أيضاً.

الأمر الثاني: الأقوال في المسألة

ذكر الفخر الرازي في كتاب «المطالب العالية من العلم الإلهي» تحت عنوان «إنّ وجود الله تعالى نفس ماهيّته أو صفة زائدة على ماهيّته»: «إنّه من المعلوم بالضرورة أنّا نصف واجب الوجود لذاته بأنّه موجود، ونصف أيضاً ممكن الوجود لذاته بأنّه موجود. فنقول: إمّا أن يكون وقوع لفظ الوجود على هذين القسمين بحسب مفهوم مشترك بين هذين القسمين، وإمّا أن لا يكون كذلك، بل يكون بحسب الاشتراك اللفظي فقط.

فإذا كان الحقّ هو القسم الأوّل (أي الاشتراك المعنوي) فنقول: هذا القسم ينقسم إلى قسمين آخرين، لأنّ ذلك المفهوم المسمّى بالوجود إمّا أن يقال إنّه في حقّ واجب الوجود مقارن لماهيّة أخرى، ويكون هذا الوجود صفة لتلك الماهيّة ولاحقاً من لواحقها، وإمّا أن يُقال إنّه أمرٌ قائم بنفسه ومستقلّ بذاته من غير أن يكون صفة لشيء من الماهيّات، ومن غير أن يكون عارضاً لشيء من الحقائق، فثبت أنّ القول في وجود الله تعالى لا يمكن أن يخرج عن هذه الأقوال الثلاثة:

الأوّل: قول من يقول : لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته وعلى

---

(١) المصدر نفسه: الحاشية رقم ١، ج٢ ص٢.

الممكن لذاته، لا يفيد مفهوماً واحداً مشتركاً بين القسمين، بل هو بحسب الاشتراك اللفظي فقط. وهو قول طائفة عظيمة من المتكلّمين كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن البصري.

الثاني: قول من يقول: لفظ الموجود يفيد مفهوماً واحداً (أي الاشتراك المعنوي) إلاّ أنّه في حقّ واجب الوجود لذاته وجود مجرّد، أعني أنّه وجود بشرط كونه غير عارض لشيء من الماهيّات، بل يكون وجوداً قائماً بنفسه، وبهذا التقدير يكون وجود الله تعالى نفس حقيقته. وهو القول الثاني الذي اختاره ابن سينا في جميع كتبه.

الثالث: قول من يقول: إنّ الوجود صفة من صفات حقيقة الله تعالى، ونعت من نعوت ماهيّته، وبهذا التقدير فوجود الله غير ماهيّته. وهو قول طائفة عظيمة من المتكلّمين، وهو الذي نصرناه في أكثر كتبنا»[1].

والذي ينبغي الوقوف عنده هما القولان الأخيران، وأمّا الأوّل فقد بيّنا بطلانه في مباحث شرح الأسفار[2]، ولذا سوف نتوفّر قليلاً على توضيح هذين القولين وما يمكن أن يُقال فيهما.

القول الأوّل: نظريّة مشهور المتكلّمين

وهو الظاهر ممّا اختاره الفخر الرازي، ونسبه إلى طائفة من المتكلّمين.

توضيحه: أنّه بعد أن حَكَمَ أنّ الوجود شيء واحد في الجميع بنحو الاشتراك المعنوي، ولا يقع على الموجودات بنحو الاشتراك اللفظي «صرّح بأنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات، ثمّ إنّه لمّا رأى وجود الممكنات

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام فخر الدّين الرازي، المتوفّى سنة ٦٠٦هـ تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ : ج١ ص٢٩٠.

(٢) ينظر الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٣٩٩.

أمراً عارضاً لماهيّاتها، وكان قد حكم بأنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات، حكم بأنّ وجود الواجب أيضاً عارض لماهيّته، فماهيّته غير وجوده، وظنّ أنّه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيّته، لزمه إمّا كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة، وإمّا وقوع الوجود على الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي»[1].

ولعلّ الظاهر من كلماته جميعاً أنّه يريد بيان حقيقة أنّ وجوده تعالى عارضٌ على ماهيّته وحقيقته عيناً وخارجاً، وبتعبيره «إنّ الوجود صفة من صفات حقيقة الله تعالى، ونعت من نعوت ماهيّته».

والشاهد على ذلك الحجّة التي أقامتها الحكمة المشائيّة لإبطال هذا القول، حيث سيتّضح أنّها قائمة على افتراض أنّ عروض الوجود للماهيّة وزيادته عليها، إنّما هي في الواقع الخارجي لا التحليل العقلي النفس الأمري.

إذن فهذا القول ـ بحسب ظاهره ـ يذهب إلى الزيادة العينيّة للوجود على الماهيّة فيه تعالى، فضلاً عن الزيادة والعروض الذهني له عليها، ولكن من جهة أخرى يرى أنّ ماهيّته مجهولة الكنه بالنسبة إلينا، ولا يمكن الوقوف عليها كما هو الحال في الماهيّات الإمكانيّة التي يمكن التعرّف عليها وجعلها في جواب السؤال بـ «ما هو».

القول الثاني: نظريّة مشهور الحكماء

وهو: إنّ واجب الوجود لا ماهيّة له ـ بحسب التحليل العقلي ـ فضلاً عن الواقع الخارجي، وهذا بخلاف الممكن كالإنسان مثلاً، فإنّ له ماهيّة هي الحيوان الناطق، ووجوداً هو كونه في الأعيان.

وهذا القول هو مختار الحكماء عموماً، سواء في المدرسة المشائيّة أو الحكمة

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج٣ ص٣٢.

المتعالية. «وسواء كانوا قائلين بأصالة الوجود أو لا، فإنّهم جميعاً قائلون في هذه المسألة بأنّ (آنّيته تعالى ماهيّته) بمعنى أن لا ماهيّة له سوى الوجود الخاصّ المجرّد عن مقارنة الماهيّة، وكما أنّهم متّفقون في أنّ الوجود أصيل فيه تعالى، كذلك متّفقون أنّ ذلك الوجود الأصيل إنّية صرفة»[1].

قال الشيخ ابن سينا في «إلهيّات الشفاء»: «إنّ الأوّل لا ماهيّة له وراء الإنّية» بمعنى أنّ واجب الوجود لا يصحّ أن يكون له ماهيّة يلزمها وجوب الوجود.

ثمّ أوضح هذا المدّعى من خلال مثال، هو أنّ المبدأ تعالى يتّصف بأنّه واحد فقال: «والذي جعله ـ أي المبدأ ـ منهم واحداً، فمنهم من جعل المبدأ الأوّل لا ذات الواحد، بل شيئاً هو الواحد، مثل ماء أو هواء أو نار أو إنسان واحد، ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد، لا شيء عرض له الواحد، ففرق إذن بين ماهيّة يعرض لها الواحد والموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود.

فنقول: إنّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب، حتّى يكون هناك ماهيّة ما، وتكون تلك الماهيّة واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهيّة معنىً غير حقيقتها، وذلك المعنى وجوب الوجود، مثلاً إذا كانت تلك الماهيّة أنّه إنسان فيكون أنّه إنسان غير أنّه واجب الوجود»[2].

ثمّ إنّ أصحاب هذا القول اختلفت تعبيراتهم في بيان هذه الحقيقة، فتارةً عبّر عن ذلك بقولهم: «إنّ واجب الوجود بالذات ماهيّته إنّيته»[3]، وأخرى

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، تصحيح وتعليق: آية الله حسن حسن زاده الآملي، مؤسّسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٤هـ: ج١ ص١٥٩.

(٢) الشفاء، مصدر سابق: الإلهيّات، الفصل الرابع من المقالة الثامنة، ص٣٤٤.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، ص٥١.

عبّر عنها: «إنّ واجب الوجود لا ماهيّة له» كما عنون به الفصل في المقام. وهو الذي أشار إليه الشيخ في الإلهيّات بقوله: «إنّ الأوّل لا ماهيّة له غير الإنّية».

من هنا حاول جملة من الحكماء الجمع بين هذين التعبيرين ـ اللّذين قد يتوهّم منهما أنّ أحدهما يثبت الماهيّة للواجب والآخر ينفيها ـ أنّ المثبتة يُراد منها الماهيّة بالمعنى الأعمّ، والنافيه يراد منها الماهيّة بالمعنى الأخصّ. قال شيخ الإشراق السهروردي: «والماهيّة قد يُعنى بها ما به يكون الشيء هو ما هو، وبهذا المعنى يقولون للباري (ماهيّته نفس الوجود) وقد تخصّص بما يزيد على الوجود ممّا به الشيء هو ما هو، فتقتصر على أشياء الوجود من لواحقها، وبهذا الاعتبار يقولون: (الأوّل لا ماهيّة له) أي أمر يعرض له الوجود»[1]. لذا عنون الطوسي هذا المبحث بعنوان: «إنّ وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته»[2].

وبهذا يتّضح أنّ مفهوم الماهيّة التي تُسلب عنه غير مفهوم الماهيّة التي تثبت عليه[3]. وهذا ما أكّده بعض الأعلام المعاصرين بقوله: «إنّه تعالى إنيّة صرفة ووجود بحت وحقيقة محضة لا تشوبه وصمة الماهيّة أصلاً، فلو أطلقت عليه تعالى فهي بمعناها الأعمّ، أي ما به هو هو، فإنّ الماهيّة بهذا المعنى يصحّ إطلاقها على الوجود أيضاً، فيصحّ إطلاقها عليه تعالى. وأمّا بمعناها الأخصّ، أي ما يقال في جواب ما هو، فهو مسلوب عنه تعالى»[4].

---

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدّمة: هنري كوربن، كتاب المقاومات: ج١ ص١٧٥.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: المسألة السادسة والثلاثون من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل، ص٦٢.

(٣) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، كتاب المشارع والمطارحات: ج١ ص٣٩٩.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، تصحيح وتعليق: آية الله حسن حسن زاده الآملي: ج١ ص١٥٩.

إلاّ أنّ صدر المتألّهين عبّر عن ذلك بنحو ثالث، حيث قال: «في أنّ واجب الوجود إنيّته ماهيّته»[1] بتقديم الإنّية على الماهية، لا العكس كما ذكر المصنّف في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة من الكتاب ـ وهو المشهور ـ فلعلّ النكتة في ذلك أنّ هذا أنسب بمذاقه ومشربه، بل ومشرب كلّ من هو قائل بتشكيك الوجود، بل بأصالته فيه تعالى فقط؛ لأنّ ما هو الأصل إنّما هو الإنّية ـ دون الماهيّة ـ والغرض في المقام أنّ تلك الإنيّة الواجبة ليست إلاّ الوجود البحت والحقيقة المحضة.

وأمّا على مشرب من ذهب على أنّه ليس له تعالى وجود خاصّ له، بل حقيقة يعبّرون عنها مجازاً بالوجود الخاصّ، لأنّ حقيقته تعالى منشأ للآثار كما أنّ الوجود كذلك، فتعبير القوم أقرب، أي الأولى «ماهيّته إنيّته» وهو أنسب بمذهب الأشعري أيضاً لأنّ مذهبه هو المشرب الثاني.

وهذا ما أشار إليه اللاهيجي في تحرير محلّ النزاع وبيان المشربين حيث قال: «اعلم أنّه يمكن أن يفهم قولهم (ماهيّة الواجب هي وجوده وإنيّته) على وجهين:

أحدهما: أنّ الواجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاصّ قائم به، بل المراد من الوجود الخاصّ به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الأشعري في الماهيّات الممكنة بالقياس إلى الوجود مطلقاً، وحاصله أنّ ذاته تغني غناء الوجود على قياس ما يقولون: إنّ تعيّنه نفس ذاته وإنّ صفاته عين ذاته.

وثانيهما: أن ليس له ماهيّة وحقيقة وراء وجوده الخاصّ به، بل ماهيّته وحقيقته عبارة عن وجود خاصّ قائم بذاته.

فعلى الأوّل، يكون مناط موجوديّته ومصداق حمل موجود عليه إنّما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها، فذاته تنوب مناب الحصّة من

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٩٦، ج٦ ص٤٨.

الوجود المطلق والفرد منه، ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته.

وعلى الثاني، يكون مناط موجوديّته ومصداق حمل موجود عليه إنّما هو كون ذاته فرداً خاصّاً من الوجود، قائماً بذاته لا بماهيّته، فتكون ذاته وجوداً وموجوداً باعتبارين»[1].

القول الثالث: المختار في هذه المسألة

هذا القول يأخذ من كلٍّ من القولين السابقين شيئاً ويدع شيئاً آخر.

أمّا المأخوذ من الأوّل فهو قبول أنّ للواجب تعالى ماهيّة بالمعنى الأخصّ ووجوداً بحسب التحليل الواقعي النفس الأمري، وذلك لأنّ مقتضى كونه وجوداً شخصيّاً ممتازاً عن غيره، كونه واجداً لما به يمتاز عمّا عداه، وما به امتياز كلّ موجود عن غيره هو ماهيّته التي تقال في جواب «ما هو»، وذلك لأنّ صريح العقل يشهد بأنّ فرض وجود لا حقيقة له إلاّ مجرّد الحصول في الأعيان يكون محالاً، بل لابدّ وأن يفرض العقل ماهيّة وحقيقة، ثمّ يحكم عليها بأنّها حاصلة في الأعيان، فأمّا فرض موجود لا ماهيّة له ولا حقيقة له إلاّ مجرّد الحصول في الأعيان، فهذا لا يقبله العقل البتّة.

وأمّا المتروك منه، فهو دعوى الزيادة والعروض بحسب الواقع الخارجي.

والمأخوذ من الثاني أنّ الواجب تعالى بسيط حقيقةً في متن الأعيان، وأنّ ماهيّته عين وجوده الخارجي من دون تقدّم أحدهما على الآخر في الواقع الخارجي، لأنّ الموجود في الحقيقة هو الوجود، والماهيّة منتزعة عنه. وإذا جاء في كلمات الأعلام تقدّم الوجود ـ بحسب العين ـ على الماهيّة، فمعناه أنّ الوجود هو الأصل في التقرّر والتحقّق في متن الأعيان، لكونه نفس التقرّر

---

(١) نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، تصحيح وتعليق: آية الله حسن زاده الآملي، الحاشية: ج١ ص١٦٠.

فيها، والماهيّة مفهومة منه منتزعة عن نحو الوجود الخاصّ، فتكون فرعاً للوجود بهذا الاعتبار، لا بمعنى المعلوليّة والتأثّر.

وأمّا المتروك من الثاني، فهو القول إنّه لا يمكن تحليل واجب الوجود عقلاً إلى ماهيّة ووجود.

والحاصل كما أنّ الأشياء هي ذوات ثبت لها الوجود، ويوجد فرق بين الذوات والوجود، فكذلك واجب الوجود حيث إنّ الواجب هو حقيقة ثبت لها الوجود. فمن هذه الجهة لا فرق بين الواجب وغيره، أي إنّه يثبت له عند التحليل العقلي النفس الأمري، معنىً ذاتي ومعنىً وجوديّ. ولكن فرقه عن غيره من الأشياء هو أنّ باقي الأشياء معلومة الماهيّة والكنه، أو أنّها لا أقلّ قابلة للمعلوميّة، حيث نستطيع أن نشير إليها كذوات ونقول مثلاً: هذا الموجود «أ» وهذا «ب» وهذا «ج» والكلّ معلوم الماهيّة، أمّا الحقّ تعالى فإنّ ماهيّته مجهولة الكُنه، ولكن هذا لا يعني أنّه لا ماهيّة له.

وبهذا يتّضح معنى قولهم إنّ «ماهيّته تعالى عين وجوده» فإنّ المقصود من ذلك أنّ الماهيّات الإمكانيّة إذا قطعنا النظر عمّا سواها، لا تقتضي بذاتها الوجود ولا العدم، أي أنّها لا ينتزع من ذاتها الوجود ولا العدم. نعم، ينتزع منها ذلك مع الحيثيّة التعليليّة، عندها تكون هذه الماهيّات منشأ لانتزاع الوجود، أي بعد أن توجدها علّة خارجة عن ذاتها.

أمّا ذات واجب الوجود، فهي ذات يمكن انتزاع الوجود منها بقطع النظر عمّا سواها، فهي في مرتبة ذاتها منشأ لانتزاع الوجود منها.

لا يقال: كيف يصدق على ما به امتياز الشيء عن غيره الماهيّة، وهي ما يقال في جواب السؤال بـ «ما هو» ولا يمكننا العلم بماهيّته حتى نقوله في جواب «ما هو»؟

فإنّه يقال: ليس معنى كون الشيء له ماهيّة تُقال في جواب «ما هو» هو أن

نقدر على معرفة تلك الماهيّة، وإنّما المراد هو قبوله لذلك وإن لم نقدر عليه، فإنّ عدم علمنا بماهيّة شيء، لا ينافي كونه ذا ماهيّة في الواقع ونفس الأمر.

الأمر الثالث: النتائج والثمرات المترتبة على نفي الماهيّة عن الواجب

تعدّ مسألة نفي الماهيّة عن الواجب تعالى ـ عند المشهور من الحكماء ـ من الركائز الأساسيّة والقاعدة التحتيّة لكثير من فروع ومسائل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، لما يترتّب عليها من نتائج وثمرات كبيرة، وفي ما يلي نشير ـ إجمالاً ـ إلى أهمّ تلك النتائج والثمرات المترتّبة:

١ ـ انطلاقاً من نفي الماهيّة عن الواجب تعالى، يمكن إثبات بساطة الذات الإلهيّة، وعدم وجود جنس مشترك بينها وبين سائر الموجودات الأخرى، كما نلمس ذلك بوضوح من استدلالات الفلاسفة على بساطته تعالى، كما فعله ـ على سبيل المثال ـ صدر المتألّهين الذي أثبت بساطة الذات الإلهيّة من خلال نفي الماهيّة عنه تعالى، حيث قال: «كلّ ما يفصله الذهن إلى معروض وعارض هو الوجود، كان في رتبة ذاته ـ مع قطع النظر عن العارض الذي هو الوجود ـ كليّاً بالضرورة، وكلّ ما له ماهيّة كلّية، فنفس تصوّرها لا يأبى أن يكون لها جزئيّات غير متناهية إلاّ لمانع خارجيّ. فلو كان المفروض واجباً معنىً غير نفس الوجود، يكون معنىً كليّاً له جزئيّات بحسب العقل، فتلك الجزئيّات إمّا أن تكون جميعها ممتنعة لذاتها أو واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها. لا سبيل إلى الأوّل، وإلاّ لما تحقّق شيء منها، والكلام على تقدير وجود فرد واجب منها، فلا يمتنع شيء منها لماهيّتها، ولا إلى الثاني وإلاّ لوقع الكلّ وهو محال، ولا إلى الثالث وإلاّ لكان هذا الواقع ممكناً أيضاً، مع أنّه واجب. هذا خلف. فإذن إن كان في الوجود واجب بالذات فليس له ماهيّة وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين، فهو الوجود الصرف»[1].

---

(١) المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص٢٨.

٢ ـ إنّ نفي الماهيّة عنه تعالى يكشف عن عدم قدرة العقل على معرفة كُنه الذات المقدّسة، لأنّ العقل إنّما يستطيع اكتناه الماهيّات فقط، وبعد نفي الماهيّة عنه تعالى كيف يستطيع العقل اكتناه كنه الذات المقدّسة؟

وقد تقدّم في الأبحاث السابقة أنّ العقل لا يستطيع أن يعرف حقيقة الواجب بالعلم الحصولي؛ قال صدر المتألّهين في الأسفار: «إنّ حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري، فهذا ممّا لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء، وقد أُقيم عليه البرهان، كيف وحقيقته ليست إلاّ نحو وجوده العينيّ الخاصّ به، وليس الوجود الخاصّ للشيء متعدّداً، بخلاف الماهيّة، فإنّها أمرٌ مبهم لا تأبى تعدُّدَ أنحاء الوجود لها، والعلم بالشيء ليس إلاّ نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجرّدة»[1]. فلا يمكن للعقل أن يتعرّف على الله تعالى إلا من خلال أسمائه وصفاته الذاتيّة والفعليّة التي هي ليست مفاهيم ماهويّة وإنّما هي مفاهيم عقليّة.

٣ ـ من خلال نفي الماهيّة عنه تعالى يتمّ إثبات توحيده تعالى، مضافاً إلى دفع بعض الشبهات المتوجّهة صوب التوحيد؛ قال صدر المتألّهين في الأسفار: «وليُعلم أنّ البراهين الدالّة على هذا المطلب (أي توحيده تعالى) الذي هو من أصول المباحث الإلهيّة كثيرة، لكنّ تتميم جميعها ممّا يتوقّف على أنّ حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبَّر عنه بالوجود المتأكّد، وبها يندفع ما تشوّشت به طبائع الأكثرين وتبلّدت أذهانهم ممّا يُنسب إلى ابن كمونة، لاشتهاره بإبداع هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحلّ»[2]، وغير ذلك من النتائج والثمرات المترتّبة على نفي الماهيّة عن الواجب تعالى.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١، ص١١٣.

(٢) المصدر نفسه.

الأمر الرابع: سبب تكرار البحث في الإلهيات بالمعنى الأعمّ والأخصّ

لا يخفى أنّ نفي الماهيّة عن الواجب تعالى قد طُرح في الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، وكذلك في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، كما فعل ذلك صدر المتألّهين في الأسفار وتبعه المصنّف في نهاية الحكمة، ويتلخّص سبب تكرار هذا البحث في كلا الموضعين في أنّ الغرض من نفي الماهيّة عن الواجب تعالى في الإلهيّات بالمعنى الأعمّ هو لأجل بيان أنّ الواجب تعالى لا يحتاج إلى غيره في عروض الوجود للماهيّة، لأنّه تعالى لا ماهيّة له وراء وجوده، أي نفي الواسطة في العروض. أمّا الغرض من طرح البحث في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ فهو لأجل بيان أنّ وجود الواجب لا يحتاج في تحقّقه إلى غيره، أي نفي الواسطة في الثبوت، بخلاف الممكن فإنّه لكي يتحقّق ويوجد، لابدّ له من واسطة في ثبوته وتحقّقه.

وهذا ما أشار إليه المصنّف في حاشيته على الأسفار حينما طرح صدرا بحث نفي الماهيّة عن الواجب تعالى في الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، حيث قال: «هذا البحث لا محيص عنه حتّى على تقسيم المصنّف (صدر المتألّهين) الموجود إلى الواجب والممكن، بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته، وانتزاعه بملاحظة غيره، فإنّ الممكن على هذا التقسيم يمكن أن يكون موجوداً بالواسطة في الثبوت كالوجود الإمكاني، أو الواسطة في العروض كالماهيّة، فالواجب موجود بذاته من غير واسطة خارجة، أعمّ من الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض، إلاّ أنّ الذي يثبته نوع البراهين من وجود الواجب هو الموجود الذي لا واسطة في الثبوت لوجوده، فنفي الواسطة في العروض في مورده يحتاج إلى هذا البحث، حتّى يتمّ للواجب مصداق على هذا التقسيم»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ٢، ج١، ص٩٦.

قَد تقدّمتِ المسألةُ في مرحلةِ الوجوبِ والإمكانِ، وتبيّنَ هناك أنَّ كلَّ ما لهُ ماهيّةٌ فهوَ ممكنٌ، وينعكسُ إلى أنَّ ما ليسَ بممكنٍ فلا ماهيّةَ لهُ، فالواجبُ بالذاتِ لا ماهيّةَ له، وكذا الممتنعُ بالذاتِ.

وأوردْنا هناكَ أيضاً الحجّةَ المشهورةَ التي أقامُوها لنفيِ الماهيّةِ عنِ الواجبِ تعالَى وتقدَّسَ، وهيَ أنّهُ لَو كانتْ للواجبِ تعالَى ماهيّةٌ وراءَ وجودِهِ، كانتْ في ذاتِها لا موجودةً ولا معدومةً، فتحتاجُ في تلبُّسِها بالوجودِ إلى سببٍ.

والسببُ إمّا ذاتُها أو أمرٌ خارجٌ مِنها، وكلا الشِّقَّينِ محالٌ.

أمّا كونُ ذاتِها سبباً لوجودِها، فلأنَّ السببَ متقدّمٌ على مسبَّبِه وجوداً بالضرورةِ، فيلزَمُ تقدُّمُها بوجودِها على وجودِها، وهو محالٌ. وأمّا كونُ غيرِها سبباً لوجودِها، فلأنّهُ يَستلزِمُ معلوليّةَ الواجبِ بالذاتِ لذلكَ الغيرِ، فيكونُ ممكناً وقَد فُرِضَ واجباً بالذاتِ، هذا خلفٌ. فكونُ الواجبِ بالذاتِ ذا ماهيّةٍ وراءَ وجودِه، محالٌ. وهُوَ المطلوبُ.

وهذهِ حجّةٌ برهانيةٌ تامّةٌ لا غُبارَ علَيها.

ونقضُها بالماهيّةِ الموجودةِ التي للممكناتِ ـ بتقريبِ: إنَّ فرْضَ كونِ الماهيّةِ المفروضةِ للواجبِ علّةً فاعليّةً لوجودِها، لو اقتضى تقدُّمَ الماهيّةِ على وجودِها المعلولِ لها، لزمَ نظيرُه في الماهيّاتِ الموجودةِ للممكناتِ، فإنَّ ماهيّةَ الممكنِ قابلةٌ لوجودِه، والقابلُ كالفاعلِ في وجوبِ تقدُّمِه على ما يَستنِدُ إليهِ ـ غيرُ مستقيمٍ، لأنَّ وجوبَ تقدُّمِ القابلِ على مقبولِهِ بالوجودِ إنّما هو في القابلِ الذي هو علّةٌ ماديّةٌ.

فهِيَ المتقدّمةُ على معلولِها الذي هُوَ المجموعُ مِنَ الصورةِ والمادّةِ، وماهيّةُ الممكنِ ليستْ علّةً مادّيةً بالنسبةِ إلى وجودِه ولا بالنسبةِ إلى الماهيّةِ الموجودَةِ، وإنّما قابليّتُها اعتبارٌ عقليٌّ منشأُهُ تحليلُ العقلِ الممكنَ إلى ماهيّةٍ ووجودٍ، واتّخاذُه الماهيّةَ موضوعةً والوجودَ محمولاً لها.

وبالجملةِ: ليستِ الماهيّةُ علّةً فاعليّةً للوجودِ، لكنْ لَو فُرِضَتْ علّةً فاعليّةً لوجودِها كانتْ علّةً حقيقيّةً واجبةَ التقدُّم حقيقةً، فإنَّ الحاجةَ إلى علّةِ الوجودِ حاجةٌ حقيقيّةٌ تَستَتبِعُ علّةً حقيقيّةً، بخلافِ الحاجةِ إلى قابلٍ ماهويٍّ يقبلُ الوجودَ، فإنّها اعتبارٌ عقليٌّ، والماهيّةُ ـ في الحقيقةِ ـ عارضةٌ للوجودِ، لا معروضةٌ له.

أدلّة نفي الماهية عن الواجب تعالى

أقام المصنّف في كتاب «نهاية الحكمة» أربعة أدلّة على نفي الماهيّة عن الواجب تعالى، تقدّمت ثلاثة منها في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، وأضاف إليها دليلاً آخر في هذه المرحلة. والبرهان الأوّل الذي أورده المصنّف في كلا الموضعين ينطلق من تساوق الماهيّة مع الإمكان، كما ثبت ذلك في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة، فينتج أن لا ماهيّة لغير الممكن. أمّا البرهان الثاني الذي ذكره المصنّف في المرحلة الرابعة فقد كرّر ذكره في هذه المرحلة تمهيداً لذكر إشكال والإجابة عليه، مضافاً إلى أنّ هناك فرقاً بين التقريرين كما سيتّضح، وأمّا البرهان الثالث فقد خصّ ذكره بالمرحلة الرابعة ولم يذكره في هذه المرحلة، أمّا البرهان الرابع فقد خصّ ذكره في هذه المرحلة دون المرحلة الرابعة. وفي ما يلي نستعرض تلك الأدلّة:

الدليل الأوّل

ينطلق هذا الدليل من قاعدة تقدّمت في المرحلة الرابعة[1] وهي: أنّ كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن، وينعكس بعكس النقيض المخالف إلى: أنّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له، فواجب الوجود بذاته لا ماهيّة له، وهو المطلوب.

أمّا الدليل على أنّ كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن، فلما تقدّم من أنّ الإمكان لازم ذاتيّ للماهيّة، لأنّ الماهيّة من حيث هي، لا تتّصف بضرورة الوجود ولا بضرورة العدم. وهذا ما أشار إليه المصنّف هناك بقوله: «إنّ الإمكان لازم الماهيّة، إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت واجبة أو ممتنعة، فكانت في

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، ص٥١.

نفسها موجودة أو معدومة. والماهيّة من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة»[١].

والمقصود من كون الإمكان ذاتياً للماهيّة هو الذاتي في باب البرهان، أي ما كان منتزعاً من حاقّ الماهيّة محمولاً عليها، مقابل المحمول بالضميمة الذي يتوقّف انتزاعه وحمله على انضمام شيء إلى الذات؛ قال المصنّف: «والمراد بكونه (الإمكان) لازماً لها: أنّ فرض الماهيّة من حيث هي، يكفي في اتّصافها بالإمكان، من غير حاجة إلى أمر زائد»[٢].

وهذا ما أشار إليه السبزواري في حواشيه على الأسفار بقوله: «لا منافاة بين كون الشيء عَرَضياً بمعنى الخارج المحمول، وبين كونه منتزعاً من نفس ذاته كالشيئيّة. فما قالوا من أنّ الإمكان ذاتيّ: المراد به الذاتي في باب البرهان، وما قالوا إنّه ليس ذاتياً: المراد به الذاتي في كتاب إيساغوجي»[٣].

فالماهيّة إذن في نفسها ممكنة «إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلاّ إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلاّ الماهية من حيث هي، فكلّ ممكن فهو ذو ماهيّة»[٤]، وينعكس بعكس النقيض الموافق: أنّ ما لا إمكان له فلا ماهيّة له. إذن: الواجب تعالى لا ماهيّة له.

مناقشة الدليل الأوّل

لكي يتّضح أنّ هذا الدليل لنفي الماهيّة عن الواجب تعالى، تامّ أو لا؟ لابدّ من الإشارة إلى ما هو المراد من قولهم «إنّ الماهيّة من حيث هي هي، لا موجودة ولا معدومة» فإنّه تارةً يراد من ذلك: أنّ كلاً من الوجود والعدم غير

---

(١) المصدر نفسه: الفصل الأوّل من المرحلة الثالثة، ص٤٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم: ١، ج١ ص١٥٧.

(٤) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الأوّل من المرحلة الثالثة، ص٤٤.

مأخوذين في حدّها، بمعنى أنّنا إذا أخذنا بعين الاعتبار ماهيّة من الماهيّات كالإنسان مثلاً، فإنّه من حيث هو إنسان، مغاير لكونه موجوداً أو معدوماً. إلاّ أنّ هذا لا يثبت أنّ كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن الوجود، بمعنى أنّه يمكن أن يوجد ويمكن أن يعدم، أي مسبوق بالعدم وملحوق به.

والدليل على ذلك هو: كما أنّ ماهيّة الإنسان من حيث هو إنسان خلو في حدّ ذاته عن الوجود والعدم، فكذلك العلّة والوحدة والعلم والقدرة وسائر المعقولات الثانية الفلسفيّة والمنطقيّة. والحاصل أنّه إذا كان مجرّد كون الشيء خلواً من الوجود والعدم ـ بمعنى عدم كون الوجود أو العدم مأخوذاً في ذاته ـ كافياً لاتّصاف الشيء بالإمكان ومصحّحاً له، فكلّ ما هو غير الوجود والعدم خلوٌ عنهما، ولابدّ أن يتّصف بالإمكان، ولا يختصّ ذلك بالماهيّة.

فإذن ما ورد أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّ هذا الحكم لا يختصّ بالماهيّة، فإنّ كلّ ما فرضته فهو، من حيث هو، لا يكون إلاّ هو. وعلى هذا فلا تنافي هذه القاعدة كون الشيء واجباً أو ممتنعاً من غير أن يؤخذ الوجوب أو الامتناع في حدّ الماهيّة. وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في صفات الواجب تعالى الذاتيّة، حيث قال عنها: «إنّها معانٍ متكثّرة معقولة في غيب الوجود الحقّ تعالى، متّحدة في الوجود، واجبة غير مجعولة، ومع ذلك يصدق عليها أنّها بحسب أعيانها ما شمّت رائحة الوجود؛ لما ثبت وتبيّن أنّ الموجود بالذات هو الوجود، فهي (أي المعاني الذاتيّة) ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة، وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها إلى تلطّف شديد للسريرة»[1].

إذن فقولهم: «كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن» تامّ، إذا لم يكن المراد من الإمكان ما يقابل الوجوب والامتناع، وإنّما المراد منه أنّ الوجود والعدم غير مأخوذين

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٤٤.

في حدّ الشيء. أمّا إذا كان المراد من الإمكان ما يقابل وجوب الوجود، فهذه القاعدة ـ أعني كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن ـ غير تامّة، وذلك لأنّه من الممكن أن تكون الماهيّات بنحوين:

• ماهيّات لا تقتضي بحسب ذاتها وجودها خارجاً، فتكون ممكنة الوجود، وتحتاج إلى سبب وعلّة لكي تتحقّق وتوجد خارجاً.

• وماهيّات ليست كذلك، وإنّما هي بنفسها وذاتها تكون مقتضية للوجود، فتكون واجبة الوجود.

وليس المراد من الاقتضاء هنا العلّية والمعلوليّة الخارجيّة حتّى يقال بلزوم تقدّم العلّة على المعلول وجوداً، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، بل المراد العلّية والمعلوليّة التحليليّة بلحاظ الواقع ونفس الأمر، وإن لم يكن هناك أي تعدّد أو تركّب في الخارج، كما هو الحال في الأربعة والزوجيّة فإنّ الأربعة تقتضي الزوجيّة، ولكن لا بنحو يكون هناك علّية ومعلوليّة خارجيّة بينهما، بل هما بنحو التحليل الواقعي النفس الأمري، وكما أوضحنا ذلك في مباحث البرهان اللمّي ـ كما هو التحقيق في المسألة ـ فإنّ قولنا: (زيد إنسان، وكلّ إنسان حيوان، فزيد حيوان) فالإنسان وإن كان علّة لوجود زيد حيواناً، إلاّ أنّها ليست علّية خارجيّة حتّى تستلزم التعدّد أو التركّب، وإنّما هي عليه تحليليّة نفس أمريّة، وهذا لا ينافي أن يكون الجميع موجوداً بوجود واحد خارجاً بنحو البساطة بلا تركيب ولا تعدّد.

وعلى هذا فلا منافاة بين أن تكون ماهيّة الواجب علّة لحمل الموجوديّة عليها ومقتضية لذلك، فيكون الوجود مقتضى ذاتها، إلاّ أنّه اقتضاء تحليليّ نفس أمريّ، فلا يلزم منه أيّ تعدّد أو تركّب في الخارج، لأنّ الماهيّة والوجود موجودان بوجود واحد فارد بسيط.

ولعلّ في بعض كلمات القوم ما يؤيّد هذا المعنى؛ قال صدر المتألّهين: «معنى واجب الوجود بنفسه: أنّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل

وقابل»[1].

فتحصّل أنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى، لأنّ غاية ما يثبت به هو أنّ كلّ ماهيّة يمكن أن توجد وتعدم، فهي ممكنة الوجود، لا أنّ كلّ ما له ماهيّة ـ مطلقاً ـ فهي ممكنة الوجود، إذ لعلّ هناك ماهيّة وليست ممكنة.

الدليل الثاني

أشرنا أنّ هذا الدليل ذكر في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة أيضاً، ولكن ينبغي الالتفات إلى وجود اختلاف ما بين ما أورده هنا وما أورده هناك، ويمكن بيان هذا الدليل من خلال تقريرين:

• **التقرير الأول:** وهو الوارد هنا، ويمكن بيانه من خلال مقدمتين:

المقدّمة الأولى: لو كان للواجب تعالى ماهيّة لكانت ممكنة؛ لأنّ الماهيّة ـ كما تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة ـ من حيث هي ليست إلاّ هي، لا موجودة ولا معدومة، أي أنّ الوجود والعدم ليس شيء منهما مأخوذاً في حدّ ذاتها، بأن يكون أحدهما (الوجود والعدم) عينها أو جزءها، فهي لا تأبى أن تتّصف بهما. إذن الوجود لا هو عين الماهيّة ولا جزؤها ولا هو لازم لها، سواء كان لازماً اصطلاحيّاً كالزوجيّة بالنسبة للأربعة، أو لازماً ذاتيّاً كالإمكان بالنسبة لها.

المقدّمة الثانية: كلّ ممكن فهو محتاج إلى علّة.

وهذا حكمٌ أوّليّ بديهيّ، لأنّ الماهيّة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فيحتاج تلبّسها بالوجود إلى سبب وعلّة. وعلّة تلبّس الماهيّة بالوجود إمّا ماهيّة الواجب، أو غيرها، ولا ثالث لهما.

والثاني محال؛ لأنّه يلزم أن يكون الواجب بالذات واجباً بالغير، وقد تقدّم

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٤٠ .

استحالته في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة، فينحصر الأمر في أن تكون علّة تلبّس الماهيّة بالوجود هي الماهيّة، وحيث إنّ العلّة متقدّمة على معلولها وجوداً ـ كما تقدّم في مرحلة العلّة والمعلول ـ فننقل الكلام إلى الوجود الذي يقع وصفاً للماهيّة التي هي في رتبة العلّة، أهو نفس الوجود الذي يقع في رتبة المعلول أم غيره؟ ولا شقّ ثالث. فإن كان أحدهما عين الآخر، لزم تقدّم الماهيّة على نفسها؛ لتقدّم العلّة على معلولها بالوجود، وهو باطل بالضرورة. وإن كان الوجود في رتبة العلّة غير الوجود في رتبة المعلول ننقل الكلام إليه فيتسلسل، وقد تقدّم أنّ التسلسل في العلل الفاعليّة باطل، وببطلان التالي ـ وهو علّة تلبّس الماهيّة بالوجود إمّا ماهيّة الواجب أو غيرها ـ يبطل المقدّم وهو أنّ للواجب ماهيّة. وبهذا يتّضح أنّ الواجب لا ماهيّة له.

• التقرير الثاني: وهو الوارد هناك، ويمكن بيانه أيضاً من خلال مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: لو كان للواجب تعالى ماهيّة وراء وجوده الخاصّ به، لكان وجوده زائداً على ذاته عَرَضياً؛ وذلك لما تقدّم بيانه في المقدّمة الأولى من التقرير الأوّل.

المقدّمة الثانية: إنّ كلّ عَرَضي معلّل، بمعنى أنّ الوجود العارض، لكي يحمل على الموضوع المعروض له، يحتاج إلى علّة. قال صدر المتألّهين: «إنّ كلّ ماهيّة يعرض لها الوجود، ففي اتّصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود، تحتاج إلى جاعل يجعلها كذلك، فإنّ كلّ عَرَضي معلّل»[1]، فإذا كان معلّلاً فيحتاج إلى علّة، والعلّة إمّا ماهيّة الواجب أو غيرها ولا ثالث لهما، ثمّ يأتي ما تقدّم بيانه في المقدّمة الثانية من التقرير الأوّل.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٤٨.

وبهذا يتّضح وجه الفرق بين التقريرين، فإنّ تالي الشرطيّة هنا هو خلوّ الماهيّة في ذاتها عن الوجود والعدم، وهو هناك كون الوجود زائداً على الماهيّة عَرَضياً لها. وباختلاف التالي يختلف وجه تفرّع الحاجة إلى السبب، حيث إنّ الأوّل يتفرّع عليه الحاجة إلى السبب من جهة أنّ حاجة الممكن إلى السبب بديهيّ أوّليّ، والثاني يتفرّع عليه ذلك بمقتضى قاعدة كلّ عَرَضي معلّل.

مناقشة الدليل الثاني

أُورد على هذا الدليل عدّة مناقشات، بعضها مختصّة بأحد التقريرين دون الآخر، وبعضها مشتركة بين التقريرين، نحاول الوقوف عند أهمّها:

المناقشة الأولى: أنّ التقرير الثاني للدليل ـ لو تمّ ـ فإنّه يبطل القول بعروض الوجود على الماهيّة وزيادته عليها خارجاً وعيناً ـ وهو القول الثاني المتقدّم ـ . إلاّ أنّه لا يمكن الاستناد إليه لإبطال دعوى القول الثالث، وهو إمكان تحليل الموجود الخارجي عقلاً إلى وجود وماهيّة، ثمّ حمل الوجود عليها.

وعلى هذا فلا يمكن تطبيق القاعدة الفلسفيّة «كلّ عرضي معلّل» في المقام، لأنّ المراد من «العرضي» في موضوعها هو العارض الخارجي كالبياض بالنسبة إلى الجسم، وهذا ما أكّده جملة من المحقّقين بأنّ الحجّة مخدوشة من هذه الجهة.

قال صدر المتألّهين: «وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجّة بين عارض الماهيّة وعارض الوجود، وليس معنى عروض الوجود للماهيّة إلاّ المغايرة بينهما في المفهوم، مع كونهما أمراً واحداً في الواقع»[1].

وأوضح هذا الاشتباه في موضع آخر تحت عنوان «نقد وإشارة» قال: «قد

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٥٠.

دريت أنّ نسبة الوجود إلى الماهيّة ليست كنسبة العَرَض إلى الموضوع، بأن يكون للماهيّة كون ولوجودها كون آخر يحلّ الماهيّة، بل الوجود نفس كون الماهيّة وحصولها وما به تتحصّل، فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء، وإنّما تكوّنت وتنوّرت وظهرت بالوجود، فالنسبة بينهما اتّحادية لا تعلّقية... فانصباغ الماهيّة بالوجود إنّما هو بحسب العقل، حيث يحلّل الموجود إلى ماهيّة مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به»[1].

ثمّ إنّه ـ بناءً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ـ لا معنى لعروض الوجود على الماهيّة خارجاً، وإنّما الحقّ هو عروض الماهيّة على الوجود وانتزاعها منه، لذا قال الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار: «وعدم تفطّنهم في أصل الحجّة بأنّه على فرض الماهيّة له تعالى ـ وهي اعتباريّة ـ لا يصيّر الوجود عَرَضياً خارجياً بل لو صار لصار معروضاً والماهيّة عَرَضية تحليليّة»[2].

فهذه الحجّة بهذا التقرير وإن كانت هي أمتن الحجج كما عبّر عنها المصنّف[3] والعمدة في الوجوه كما أشار إليه صدر المتألّهين في الأسفار[4]، إلاّ أنّها غير نافعة لإبطال القول الثالث المتقدّم.

المناقشة الثانية: ما أشار إليه الفخر الرازي بقوله: «لا نزاع أنّ ماهيّات الممكنات مغايرة لوجوداتها، وأنّ تلك الماهيّات قابلة لتلك الوجودات، فنقول: إن كان الشرط في كون تلك الماهيّات قابلة لتلك الوجودات، كونها موجودات في نفسها، لزمت المحالات التي ذكرتموها، وإن لم يكن كون الماهيّة

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص١٠٠.

(٢) المصدر نفسه: الحاشية رقم: ٢، ج٦ ص٥٣.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث من المرحلة الرابعة: ص٥٢.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٩٨.

قابلة للوجود مشروطاً بكونها موجودة، بل الماهيّة من حيث إنّها هي تكون قابلة، فلِمَ لا يجوز أن يقال: المؤثّر في ذلك الوجود هو تلك الماهيّة من حيث إنّها هي؟ وبالجملة فكلّ ما تذكرونه في جانب القبول، لِمَ لا يجوز مثله في جانب التأثير؟»[1].

توضيح ذلك: إنّ قولكم إنّ الواجب لو كان له ماهيّة لاحتاجت إلى علّة، وعلّتها إمّا ماهيّة الواجب وإمّا غيرها، فإن كانت العلّة ماهيّة الواجب يلزم تقدّم الشيء على نفسه...، يقول: نختار الشقّ الأوّل وهو أنّ العلّة نفس الماهيّة ولا يلزم تقدّم الشيء على نفسه، فهي علّة وليست متقدّمة بالوجود على معلولها، نظير الماهيّات الممكنة، فإنّها قابلة للوجود ولابدّ أن تتقدّم على الوجود المقبول المفاض عليها، لحكم العقل بتقدّم القابل على المقبول، مع أنّكم لا تلتزمون بذلك وتقولون إنّ الماهيّة مع أنّها قابلة لكنّها توجد بنفس الوجود المقبول المفاض وليست متقدّمةً عليه، وعلى هذا الأساس فإنّ ما تقولونه في كون القابل يوجد بنفس الوجود المقبول ولا يشترط تقدّم القابل على المقبول، نقوله في المقام وهو أنّ الفاعل لا يشترط تقدّمه على المعلول، وبذلك ينتفي ما قلتموه من محذور لزوم تقدّم الشيء على نفسه.

بعبارة أخرى: إنّ ما تقدّم في البرهان من محذور ـ وهو لزوم تقدّم الشيء على نفسه فيما لو كانت الماهيّة علّة لنفسها ـ هذا المحذور ينقض عليه بما التزمتم به من عدم تقدّم القابل على المقبول، مع أنّ العقل قاضٍ بلزوم تقدّم القابل على المقبول، كما هو قاضٍ بتقدّم الفاعل على المعلول، فكما لا تقولون بتقدّم القابل على المقبول كذلك لا يتقدّم الفاعل على المعلول، وفي هذا الضوء تكون الماهيّة المعروضة للوجود المحتاجة إلى علّة، هي نفسها علّة لوجودها،

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي: ج١ ص٣٠٩، المباحث المشرقيّة: ج١ ص٣٧.

ولا يلزم تقدّمها على نفسها.

أجاب المصنّف عن هذا الإشكال بأنّه خلط بين تقدّم القابل على المقبول في العقل وبين تقدّم الفاعل على المعلول في الواقع الخارجي.

ولكي يتّضح الجواب لابدّ من الإشارة إلى العلاقة بين المادّة والصورة، فإنّ المادّة إذا قيست إلى المركّب من المادّة والصورة فهي علّة مادّية للمركّب منهما، وإن قيست المادّة إلى الصورة فقط فهي ليست علّة مادّية للصورة، كما تقدّم ذلك في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة[1].

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ تقدّم القابل على مقبوله بالوجود إنّما هو في القابل الذي يكون علّة مادّية للمجموع من المادّة والصورة، فإنّ المادّة (القابل) علّة مادّية للمركّب منها ومن الصورة، فإنّ المادّة متقدّمة بالطبع لكونها جزء علّة للمركّب منها ومن الصورة.

أمّا الماهيّة فلا هي علّة للوجود ـ الذي هو جزء المركّب ـ إذ لو كانت الماهيّة علّة مادّية فهي علّة للمركّب من الوجود والماهيّة لا للوجود فقط، كذلك ليست الماهيّة علّة للمركّب منها ومن الوجود، لأنّ قابليّة الماهيّة للوجود إنّما هي اعتبار عقليّ ناشئ من تحليل العقل للموجود إلى ماهيّة ووجود، فيحمل الوجود على الماهيّة كقولنا: «الإنسان موجود»، فالعقل يجعل الماهيّة معروضاً والوجود عارضاً، ومن الواضح أنّ مثل هذا التقدّم عقليّ لا يستلزم التقدّم الحقيقي للماهيّة على الوجود في الخارج.

وفي المقام، فإنّ الماهيّة قد فُرضت علّة فاعليّة للوجود العيني، أي أنّ لها التأثير الحقيقي في الوجود وهو يستلزم تقدّمها بالوجود على معلولها، فلو كانت علّة لوجودها لزم تقدّمها على نفسها. وبهذا يتّضح عدم تماميّة مناقشة الفخر الرازي.

---

(١) انظر نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الخامس من المرحلة الخامسة، ص٧٩.

إلى هذه الحقيقة أشار جملة من الحكماء؛ قال الطوسي في «شرح الإشارات»: «إنّ كلامه هذا مبنيّ على تصوّره أنّ للماهيّة ثبوتاً في الخارج دون وجودها، ثمّ إنّ الوجود يحلّ فيها، وهو فاسد؛ لأنّ كون الماهيّة هو وجودها، والماهيّة لا تتجرّد عن الوجود، فإنّ الكون في العقل أيضاً وجود عقليّ، كما أنّ الكون في الخارج وجود خارجيّ، بل إنّ العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود، وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه. فإذن اتّصاف الماهيّة بالوجود أمرٌ عقليّ ليس كاتّصاف الجسم بالبياض؛ فإنّ الماهيّة ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمّى بالوجود وجودٌ آخر، حتّى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، بل الماهيّة إذا كانت فكونها هو وجودها، والحاصل إنّما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط، ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجيّة عند وجودها في العقل فقط»[1].

وقال صدر المتألّهين في المبدأ والمعاد: «الحجّة المذكورة لا تعارض بالماهيّة الممكنة، كما عارض بها بعضهم؛ إذ الماهيّة القابلة للوجود لا تتقدّم على ذلك الوجود بالوجود؛ لأنّها لا تتجرّد عن الوجود إلاّ في نحو من أنحاء ملاحظة العقل، لا بأن تكون في تلك الملاحظة منفكّة عن الوجود، فإنّها أيضاً نحو عقليّ، كما أنّ الكون في الخارج وجود خارجيّ، بل بأنّ العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود ويصفها به، وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه. فإذن اتّصاف الماهيّة بالوجود أمرٌ عقليّ، ليس كاتّصاف الجسم بالبياض الذي يمتاز بحسبه «الموصوف» و«الموصوف به»؛ فإنّ الماهيّة ليس لها وجود منفرد ولعارضها ـ المسمّى بالوجود ـ وجودٌ آخر حتّى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل، بل الماهيّة إذا كانت فكونها بعينه هو وجودها، والحاصل: إنّ الماهيّة إنّما تكون قابلة للموجود عند وجودها في العقل فقط، ولا

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج٣ ص٣٩.

يمكن أن تكون فاعلةً لصفة خارجيّة عند وجودها في العقل فقط، فالمؤثّر في الوجود لابدّ وأن يكون متقدّماً عليه بالوجود»[١].

وقال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقته: «وحاصل الجواب أنّ القابل على قسمين: قابل حقيقيّ هو علّة مادّية للمجموع منه ومن الصورة التي يقبلها، وهو متقدّم بالطبع لكونه جزء العلّة، وقابل اعتباريّ يختصّ قبوله بوعاء التحليل الذهني، حيث ينحلّ الموجود إلى ماهيّة ووجود، وهذا القبول الاعتباري لا يعني إلاّ وقوع الماهيّة موضوعاً للقضيّة المترتّبة على ذلك التحليل، فلا يستلزم تقدّماً حقيقيّاً لها على الوجود. وأمّا فرض فاعليّة الماهيّة للوجود العيني فمعناه تأثيرها الحقيقي فيه ويستلزم تقدّمها بالوجود. فالوجود الذي هو ما فيه التقدّم لو كان نفس الوجود الذي فرض معلولاً، لزم تقدّم الوجود على نفسه، ولو كان وجوداً آخر ننقل الكلام إليه، وهلمّ جرّا»[٢].

والملاحظة الحرّية بالالتفات هي أنّ صدر المتألّهين ـ على الرغم من عدم قبوله لمناقشة الفخر الرازي في المبدأ والمعاد، كما تقدّم آنفاً ـ إلاّ أنّه التزم في الأسفار بورود الإشكال حيث قال: «وهذه الحجّة غير تامّة عندنا لأنّها منقوضة بالماهيّة الموجودة التي كانت للممكنات؛ إذ كما أنّ فاعل الشيء يجب تقدّمه عليه فكذلك قابل الشيء»[٣]

وكيفما كان فإنّ الذي ينبغي أن يُقال في مقام ما ذكره الرازي وما أُورد عليه هو: إن كان المراد من أنّ الماهيّة مقتضية لوجودها هو الاقتضاء والعلّية الخارجيّة، فالإشكال وارد عليه بأنّه يلزم تقدّم الشيء على نفسه أو التسلسل المحال. أمّا إذا كان المراد هو الاقتضاء والعلّية التحليليّة النفس أمرية، فلا يرد

---

(١) المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص٢٤.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، مصدر سابق: برقم ٤٠٥، ص٤١٨.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٤٨.

عليه شيء ممّا تقدّم.

المناقشة الثالثة: إنّ الماهيّة لمّا كانت علّة لكثير من لوازمها، ومن لوازمها الوجود، إذن فما الفرق في أن تكون الماهيّة علّة لصفة دون صفة، أي تكون علّة للوازمها دون وجودها؟ وهذا ما أشار إليه الرازي بقوله: «إنّ الماهيّة الممكنة مقتضية للإمكان لما هي هي، وأمّا الوجود فيحصل من السبب المنفصل، وما بالذات قبل ما بالغير، فاقتضاء الماهيّة الممكنة للإمكان سابق على اتّصافها بالوجود، فيثبت أنّ اقتضاء الماهيّة للوازمها سابق على اتّصافها بالوجود.

فيثبت: أنّ اقتضاء الماهيّة للوازمها لا يتوقّف على كون تلك الماهيّة موجودة، وإذا عقل ذلك في الجملة، فلِمَ لا يعقل مثله في اقتضاء الماهيّة لوجود نفسها؟»[1].

وأُجيب عن ذلك: أنّ فيه خلطاً بين ما يحتاج في وجوده إلى علّة، وبين ما ليس في وجوده محتاجاً إليها، بل في تقرّره، والثاني كلوازم الماهيّات من حيث هي، والأوّل كوجود الممكنات. بتعبير آخر: إنّ لوازم الماهيّة متقرّرة مع الماهيّة في نفس الأمر وإن كانت اللوازم دونها رتبة، وهذه عوارض الماهيّة من حيث هي هي، بخلاف الوجود العيني فإنّه لابدّ له من علّة موجدة توجده.

قال الشيخ في الإشارات: «قد يجوز أن تكون ماهيّة الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصّة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء، إنّما هي بسبب ماهيّته التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى، لأنّ السبب متقدّم في الوجود، ولا متقدّم بالوجود قبل الوجود».

وأوضح قطب الدّين الرازي هذا الكلام بقوله: «فما هو غير الوجود

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق: ج١ ص٣٠٩.

يمكن أن يكون سبباً لصفته، ويمكن أن يكون صفته سبباً لصفة أخرى، لكن لا يمكن أن يكون سبباً لوجوده، فإنّ السبب متقدّم بالوجود، ولا شيء يتقدّم بالوجود على الوجود.

وهذا تنبيه على أنّ واجب الوجود ليس غير الوجود، فإنّ الذي هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجوده، فلا يكون موجوداً بذاته، فلا يكون واجب الوجود، بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته»[1].

وهذا الجواب أيضاً يرد فيه ما ذكرناه في الجواب عن المناقشة الثانية.

المناقشة الرابعة: وهي المناقشة التي أوردناها على الدليل الأوّل، إذ إنّ المصنّف انطلق في استدلاله بالاستعانة على أنّ الواجب لو كان له ماهيّة، فهي ممكنة محتاجة إلى علّة.

فيرد عليه: أنّه لا دليل على أنّ كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن الوجود، بمعنى أنّه لا يمتنع عليه العدم ولا يجب له الوجود، لأنّ غاية ما استدلّوا به على إمكان الماهيّة هو كونها في حدّ ذاتها لم يؤخذ فيه الوجود والعدم، لكن هذا لا يثبت أنّ كلّ ماهيّة لابدّ أن تكون ممكنة الوجود، كما تقدّم توضيحه في مناقشة الدليل الأوّل.

وبهذا يتّضح عدم تماميّة هذا الدليل أيضاً على نفي الماهيّة عن الواجب تعالى.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «وكذا الممتنع بالذات لا ماهيّة له».

أي كما أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له بالمعنى الأخصّ، فكذلك الممتنع بالذات لا ماهيّة له بالمعنى الأخصّ أيضاً، ولمّا كان العلم الحصولي بالشيء لا يتحقّق ـ كما هو المشهور ـ إلاّ من خلال ماهيّته، إذن فما لا ماهيّة له لا يمكن

---

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج٣ ص٣٠.

إدراكه وتعقّل حقيقته على ما هو عليه. وهذا معنى قولهم: «إنّ المحالات الذاتيّة لا صورة صحيحة لها في الأذهان»[١].

ولكن مع هذا الفارق، أنّ العقل لا يقدر أن يتعقّل حقيقة الواجب بالذات؛ لأنّه فوق الماهيّة، أمّا الممتنع بالذات فلا يتعقّله لأنّه دون ذلك.

قال صدر المتألّهين: «اعلم أنّ العقل كما لا يقدر أن يتعقّل حقيقة الواجب بالذات؛ لغاية مجده وعلوّه وشدّة نوريّته ووجوبه وفعليّته وعدم تناهي عظمته وكبريائه، كذلك لا يقدر على أن يتصوّر الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات؛ لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيّته، أي لا يدرك الممتنع بالذات؛ لفراره عن صقع الوجود والشيئيّة، فلا حظّ له من الهويّة حتى يشار إليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل إليه الوهم»[٢].

• قوله ﷺ: «وماهيّة الممكن ليست علّة ماديّة بالنسبة إلى وجوده، ولا بالنسبة إلى الماهيّة الموجودة».

أي أنّ الماهيّة ليست علّة للوجود الذي هو جزء المركّب من الماهيّة والوجود، كما أنّ المادّة ليست علّة للجزء الذي يقابلها وهو الصورة، إنّما هي علّة للمركّب من المادّة والصورة، وكذلك الماهيّة ليست علّة للمركّب من الوجود والماهيّة، لأنّ عليّتها اعتبار عقليّ تحليليّ لا في الواقع الخارجي، وما يشترط فيه التقدّم هو العلّية في الخارج لا في العقل.

• قوله ﷺ: «والماهيّة في الحقيقة عارضة للوجود لا معروضة له».

أي من باب عكس الحمل، فإنّ قولنا: «الإنسان موجود» يرجع في الحقيقة إلى «الوجود إنسان» فتكون الماهيّة عارضة للوجود لا معروضة له. وهذا هو مقتضى أصالة الوجود، كما تقدّم.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الوجود الذهني، ص ٤٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٣٦.

حجّةٌ أخرى، وهيَ أنَّ الوجودَ إذا كان زائداً على الماهيّةِ، تقعُ الماهيّةُ لا محالةَ تحتَ إحدَى المقولاتِ، وهيَ ـ لا محالةَ ـ مقولةُ الجوهرِ، دونَ مقولاتِ الأعراضِ، سواءٌ انحصرتِ المقولاتُ في عددٍ معيّنٍ، مشهورٍ أو غير مشهورٍ أو زادتْ عليه، لأنَّ الأعراضَ أيّاً ما كانتْ قائمةٌ بغيرِها.

فإذا كانتِ الماهيّةُ المفروضةُ تحتَ مقولةِ الجوهرِ، فلابدَّ أن يتخصَّصَ بفصلٍ، بعدَ اشتراكِها معَ غيرِها مِنَ الأنواعِ الجوهريّةِ، فتحتاجُ إلى المخصِّصِ.

وأيضاً لا شبهةَ في حاجةِ بعضِ الأنواعِ الجوهريّةِ إلَى المخصِّصِ والمرجِّحِ، وإذا صحَّ الإمكانُ على بعضِ ما تحتَ الجنسِ مِنَ الأنواعِ، صحَّ على الجنسِ.

فالجائزُ على بعضِ الأنواعِ التي تحتَ الجنسِ جائزٌ علَى الجنسِ، والممتنعُ أو الواجبُ علَى الجنسِ، ممتنعٌ أو واجبٌ على كلِّ نوعٍ تحتَه.

فلَو دخَلَ واجبُ الوجودِ تعالى تحتَ المقولةِ، لزمَ فيهِ جهةٌ إمكانيّةٌ باعتبارِ الجنسِ، فلمْ يكُنْ واجباً بلْ ممكناً، هذا خلف. وإذا استحالَ دخولُ الماهيّةِ المفروضةِ تحتَ مقولةِ الجوهرِ استحالَ كونُ الواجبِ ذا ماهيّةٍ، وهو المطلوبُ.

وقد تبيّنَ ممّا تقدَّمَ: أنَّ ضرورةَ الوجودِ ووجوبَهُ في الواجبِ تعالى أزليّةٌ، هي منتزعةٌ مِن حاقِّ الذاتِ التي هيَ وجودٌ لا ماهيّةَ له.

الدليل الثالث لنفي الماهية عنه تعالى

الدليل الثالث الذي أقامه المصنّف لنفي الماهيّة عن الواجب تعالى، هو ما ذكره شيخ الإشراق السهروردي في المطارحات، حيث قال: «ومن أراد أن يقرّر هذه الطريقة أقرب من هذا ربما يتأتّى له أن يقول: إنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيّة يقع الماهيّة تحت مقولة، على ما سبق من الحصر المذكور. وهَب أنّ الأعراض لا تنحصر في مقولة، أليست قائمة بغيرها على أيّ عدد كان معلومٍ أو مجهولٍ، وكلّ مقول يتصوّر الشركة فيها. ثمّ مقولات الأعراض قيامُها بغيرها، وأمّا الجواهر فمحتاجة إلى المخصّصات، أو أنّ بعضها يحتاج إلى المخصّصات.

وإذا صحّ الإمكان على ما تحت الجنس، صحّ على الجنس بطبيعته، إذ لو امتنع الإمكان على طبيعة الجنس ـ وما يمتنع على طبيعة الجنس يمتنع على طبيعة النوع ـ فكان لا يُتصوّر ممكنٌ من ذلك النوع. فإذا احتاجت مقولات من الأعراض وأنواعٌ تحت مقولة الجوهر إلى غيرها، لزم الإمكان على بعض ما يقع تحت الجوهر وعلى جميع المقولات الباقية.

فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة، للزم فيه جهةٌ إمكانيّة باعتبار الجنس، فما كان واجباً بل كان ممكناً، وهو محال. وإذا لم يدخل تحت مقولة، فلا ينبغي أن يكون له ماهيّةٌ ووجودٌ، بل يجب أن يكون وجوده ماهيّته»[1].

توضيح ذلك يستلزم بيان بعض الأمور:

الأمر الأوّل: انقسام الماهيّة إلى جوهر وعَرَض.

---

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، المشارع والمطارحات: ج١ ص٣٩١.

قال المصنّف: «تنقسم الماهيّة انقساماً أوّليّاً إلى الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها، وهي ماهيّة الجوهر، وإلى الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغنٍ عنها، وهي المقولات العرضيّة»[1].

وعلى هذا فانقسام الماهيّة إلى جوهر وعرض بنحو الحصر العقلي، وإن اختلف في عدد المقولات فقد أحصاها البعض بعشرة وآخر بأكثر أو أقلّ، إلاّ أنّ جميع هذه المقولات لا تخرج عن أحد القسمين، وهما الجوهر والعرض.

الأمر الثاني: إنّ الجنس ماهيّة ناقصة غير محصّلة. لذا تحتاج في تحصّلها كي تكون ماهيّة نوعيّة تامّة، إلى فصل تتخصّص به وتمتاز به عن غيرها، فإنّ «الحيوان هو إمّا إنسان وإمّا فرس وإمّا غنم وإمّا غير ذلك من أنواع الحيوان، فيكون هذا المعنى المعقول على هذا النحو، ماهيّة ناقصة غير محصّلة حتّى ينضمّ إليها الفصل المختصّ بأحد الأنواع، فيحصّلها ماهيّة تامّة»[2].

الأمر الثالث: إنّ الجنس جزء ذاتيّ بالنسبة لأنواعه، متّحد معها، وهو موجود بعين وجود أنواعه. وعلى هذا، فإنّ النوع يشترك مع الجنس في ما يجوز وما لا يجوز، فما جاز لنوعه جاز لجنسه أيضاً، وما امتنع أو وجب على النوع امتنع أو وجب على الجنس كذلك.

إذا اتّضح ذلك، يمكن صياغة هذا الدليل من خلال قياس استثنائيّ، صورته: لو كانت للواجب ماهيّة لاندرجت ماهيّته إمّا تحت مقولة الجوهر أو تحت عرض من الأعراض؛ لما تقدّم من الحصر العقلي الذي أشرنا إليه في الأمر الأوّل، لكن التالي باطل، لأنّه يستحيل اندراج ماهيّة الواجب تحت كلّ منهما، إذن فالمقدّم مثله.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثاني من المرحلة السادسة، ص٩٠.

(٢) المصدر نفسه: الفصل الخامس من المرحلة الخامسة، ص٧٩.

• أمّا استحالة اندراجها تحت مقولة عرضيّة، لأنّ العرض أيّاً ما كان محتاج إلى موضوع، والاحتياج ينافي الوجوب الذاتي.

• وأمّا استحالة اندراجها تحت الجوهر، فلوجهين:

الأوّل: الجوهر جنس مشترك بين الأنواع الجوهريّة، لما تقدّم في الأمر الثاني، وعليه فكلّ نوع منه محتاج إلى فصل يتخصّص به ويمتاز به عمّا عداه. فتكون ماهيّته تعالى أيضاً محتاجة إلى فصل تتخصّص به، والاحتياج ينافي الوجوب الذاتي.

الثاني: بناءً على ما تقدّم في الأمر الثاني من اشتراك الجنس والنوع في ما يجوز وفي ما لا يجوز، وحيث إنّ بعض أنواع الجوهر ممكنة ـ كالإنسان مثلاً ـ فلابدّ أن يتّصف الجوهر أيضاً بصفة إمكانيّة لاتّصاف بعض أنواعه بها.

على هذا الأساس يصحّ على ذاته تعالى جهة إمكانيّة أيضاً، لأنّه تعالى مندرج تحت ماهيّة الجوهر، والحال أنّ الواجب ليس فيه جهة إمكانيّة؛ لما تقدّم في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، إذن الواجب تعالى لا ماهيّة له.

مناقشة الدليل الثالث

في ما يتعلّق بقولهم إنّ الواجب لا يمكن أن يندرج تحت مقولة عَرَضيّة، فهو تامّ لا غبار عليه كما هو واضح. وأمّا أنّه لا يمكن أن يصدق عليه جوهر، فهو غير تامّ، وما ذكر من الوجهين لاستحالة ذلك ممنوع.

• أمّا الوجه الأوّل فذلك لأنّه تارةً نبني على أنّ الجوهر ليس جنساً أصلاً، وعليه فليس هو مقولة ماهويّة وإنّما هو مفهوم فلسفيّ، فيكون حاله حال مفهوم العَرَض، بمعنى أنّه كما أنّ مفهوم العَرَض منتزع من نحو وجود الشيء وخارج عن سنخ الماهيّة، كذلك مفهوم الجوهر فإنّه ينتزع من نحو وجود الشيء. وهذا ما اختاره جملة من الأعلام.

قال الشيخ مصباح في تعليقته على نهاية الحكمة: «الفرق بين مفهوم العَرَض ومفهوم الجوهر: بأنّ الأوّل منتزع من نحو وجود الشيء دون الثاني تحكّم، فإنّ الجوهر هو الذي يوجد لا في موضوع، والعَرَض هو الذي يوجد في موضوع، ولازمه أن يكون كلاهما من الاعتبارات العقليّة والمعقولات الثانية الفلسفيّة»[١].

وقال بهمنيار في التحصيل: «ولعلّ نسبة الجوهر إلى ما تحته، في أنّ الجوهر لازم نسبة العَرَض إلى ما تحته ـ إلى أن قال ـ فيشبه أن يكون الجوهريّة من لوازم الجسم وغيره ممّا هو تحت الجوهر»[٢].

على هذا الأساس، لا محذور في أن يكون الواجب تعالى مصداقاً لمفهوم الجوهر، كما هو الحال في سائر المفاهيم الفلسفيّة.

وأخرى نبني على ما هو المشهور من أنّ الجوهر جنس لما تحته من الأنواع، فهو مفهوم ماهويّ، وهذا ما اختاره المصنّف حيث قال: «والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيّات النوعيّة، مقوّم لها مأخوذ في حدودها»[٣].

هنا نقول: لو كان الجوهر جنساً لما تحته فإنّما هو جنس للأنواع الجوهريّة التي تكون مركّبة ـ حقيقة ـ من جنس وفصل، دون البسائط التي لا جنس لها ولا فصل حقيقة، فإنّها خارجة عن المقولات حقيقة. وهذا ما صرّح به المصنّف حيث قال: «إنّ الماهيّات البسيطة ـ كالفصول الجوهريّة مثلاً، وكالنوع المفرد، إن كان ـ خارجة عن المقولات»[٤].

وعلى هذا فيمكن أن يكون للواجب تعالى ماهيّة بسيطة غير مندرجة تحت

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصدر سابق: الرقم: ١١٢، ص١٣٠.

(٢) التحصيل، تأليف: بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهّري: ص٣٥٢.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثاني من المرحلة السادسة، ص٩١.

(٤) المصدر نفسه، الفصل الأوّل من المرحلة السادسة : ص٨٩.

مقولة الجوهر حقيقة، وإنّما اعتبر الجوهر ـ الذي هو عرضيّ عامٌّ لها ـ جنساً لها، نظير الصورة والنفس عنده‌ﺗﺜﺌ فإنّهما غير داخلتين تحت مقولة الجوهر حقيقة، وإنّما عُدّتا نوعين من الجوهر مجازاً، من جهة صدق الجوهر عليهما صدق العَرضي اللازم. قال في الفصل الثالث من المرحلة السادسة: «على أنّك قد عرفت أنّ الصورة الجوهريّة ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر وإن صدق عليها الجوهر صدقَ الخارج اللازم»[1].

• وأمّا الوجه الثاني فيرد عليه: أنّ «قولهم: (كلّ ما يصحّ على نوع من الجنس يصحّ على الجنس) معناه أنّه يصحّ على الجنس في الجملة لا بالجملة، لأنّ برهان القاعدة إنّما هو وجود الجنس بعين وجود النوع، نظير وجود الطبيعة بعين وجود الفرد. ولا شبهة أنّ هذا البرهان لا يثبت أكثر من جواز ما جاز على النوع على الحصّة من الجنس المتّحدة بذلك النوع. فلا يثبت بذلك صحّة ما جاز على النوع على جميع أنواع ذلك الجنس، كيف! ولو أفاد ذلك انتقض بمثل المادّية الجائزة على بعض أنواع الجوهر الممتنعة على بعضها الآخر، وغير ذلك»[2].

وبهذا يتّضح إمكانيّة أن يكون للواجب تعالى ماهيّة بسيطة غير مندرجة تحت مقولة الجوهر حقيقة.

الدليل المختار لنفي الماهيّة عن الواجب تعالى

اتّضح ممّا تقدّم عدم تماميّة الأدلّة التي استدلّ بها المصنّف لنفي الماهيّة عن الواجب تعالى، من هنا سوف نعرض دليلاً آخر لإثبات ذلك. إلاّ أنّه لابدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الدليل ينفي الماهيّة التي هي بمعنى الحدّ ـ الذي هو أمرٌ عدميّ ـ عن الواجب تعالى، وهذا المعنى هو مختار المصنّف كما صرّح به في

---

(١) المصدر نفسه: ص٩٣.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي: ج٤ ص١٠٦٩.

حواشيه على الأسفار: «إنّ من لوازم وجود المعلول كونه محدوداً يحمل عليه شيء ويسلب عنه شيء، ولا نعني بالماهيّة إلاّ حدّ الوجود»[1].

إذا اتّضح ذلك تقول: إنّ هذا البرهان يقوم على أساس هذه القاعدة الفلسفيّة التي مفادها: «إنّ كلّ ما أمكن للواجب بالإمكان العامّ فهو ثابت له بالفعل». وقد أقام المصنّف دليلين لإثبات ذلك، حيث قال:

«إنّ عدم كفاية الذات في وجوب صفة من صفاته الكماليّة يستدعي حاجته في وجوبها إلى الغير، فهو (الغير) العلّة الموجبة، ولازمه أن يتّصف الواجب بالذات بالوجوب الغيري وقد تقدّمت استحالته»[2].

وقال صدر المتألّهين: «المقصود من هذا أنّ الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانيّة، فإنّ كلّ ما يمكن له بالإمكان العامّ فهو واجب له. ومن فروع هذه الخاصّة أنّه ليس له حالة منتظرة، فإنّ ذلك أصل يترتّب عليه هذا الحكم. وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس، فإنّ ذلك هو الذي يعدّ من خواصّ الواجب دون هذا؛ لاتّصاف المفارقات النوريّة به، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كماليّة يمكن حصولها فيه، لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانية، وذلك يوجب تجسّمه وتكدّره مع كونه مجرّداً نوريّاً، هذا خلف»[3].

وقال الشيخ الرئيس في «النجاة» بعد أن ذكر الاستدلال على القاعدة بما حاصله: إنّ فرض صفة إمكانية للواجب تستلزم تعلّق الواجب بعلّة تلك الصفة، وهذا ينافي وجوبه الذاتيّ؛ قال: «تبيّن من هذا أنّ واجب الوجود لا يتأخّر عن وجوده وجود منتظر، بل كلّ ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم: ١، ج٧ ص٢٢٧.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الرابع من المرحلة الرابعة، ص٥٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص١٢٢.

إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة»[1].

إذن فكلّ ما أمكن للواجب بالإمكان العامّ فهو حاصل له بالفعل، وهذا الحكم عامّ لكلّ عالم التجرّد المنسلخ عن الحركة والقوّة والاستعداد، فكلّ ما لم يكن ممتنعاً للموجود المجرّد فهو حاصل له بالفعل، وإلاّ لزم الإمكان الاستعدادي والقوّة والانفعال، وهي أمور خاصّة بعالم المادّة.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ الواجب تعالى لو فُرض له ماهيّة، لكان محدوداً ـ لأنّ الماهيّة هي حدّ الوجود على مبنى المصنّف، كما تقدّم ـ ولو كان محدوداً يمكن فرض ما هو أعلى منه. ولو كان الأعلى محدوداً أيضاً، يمكن فرض ما هو أعلى منه؛ لأنّه إذا كانت المحدوديّة ليست ممتنعة، فيكون ما فُرض أعلى منه حاصلاً بالفعل؛ لأنّ كلّ ما أمكن بالإمكان العامّ للواجب فهو ثابت بالفعل ـ كما تقدّم ـ . وعلى هذا الأساس فلو وُجد موجود أعلى من الواجب، لكان الواجب معلولاً له. والمعلوليّة تنافي الوجوب بالذات. وبهذا يتّضح أنّ الواجب تعالى لا حدّ له ولا ماهيّة.

المختار في المسألة

ما ينبغي قوله: إنّ تحقيق المسألة يتوقّف على معرفة أنّ الماهيّة، أهي أمرٌ وجوديّ موجود بعين وجود الوجود، أم عدميّ ـ كما سيظهر من كلمات المصنّف ؟ فإن كانت أمراً عدميّاً، فلا ريب أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له، لأنّه يلزم التركيب من الوجدان والفقدان، وهو محال كما سيأتي في الفصل اللاحق.

---

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، الشيخ الرئيس، الطبعة الثانية، جامعة طهران، سنة ٢٠٠٠م: ص٥٥٣.

وأمّا إذا كانت أمراً وجوديّاً منتزعاً من نحو وجود الشيء خارجاً ـ كما هو الحقّ في المسألة ـ فلا محذور في الالتزام بأنّ الواجب تعالى له ماهيّة بالمعنى الأخصّ، وإن كانت مجهولة الكُنه لنا. ولمّا كانت منتزعة من الوجود الخاص، تكون تابعة ـ في الحاجة إلى العلّة وعدمها ـ إلى الوجود، فإذا كان هناك وجود غنيّ عن العلّة، كانت ماهيّته بالتبع كذلك.

قال صدر المتألّهين: «إنّ الموجود عندنا في ذوات الوجود، ليس إلاّ وجودها، وهو الأصل في الموجوديّة دون الماهيّة، سواء كان الوجود مجعولاً لغيره أو واجباً، فكما أنّ وجود الشيء إذا كان مجعولاً كانت ماهيّته مجعولة بالعَرَض، تابعة لمجعوليّة الوجود، فكذلك إذا كان الوجود لا مجعولاً، كانت الماهيّة لا مجعولة بلا مجعوليّة ذلك الوجود»[1].

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «إنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيّة».

أي لو كان للواجب تعالى ماهيّة ـ بحسب تحليل العقل ـ غير وجوده الخاصّ، وإن كانا موجودين بوجود واحد بسيط، كما هو الحال في كلّ ما له ماهيّة، ولم تكن ماهيّته إنيّته بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

• قوله ﷺ: «سواء انحصرت المقولات في عدد معيّن... أو زادت عليه».

حصر المقولات في الجوهر والعرض عقليّ، وذلك لأنّ الجوهر وجوده لا في موضوع، والعَرَض وجوده في موضوع، وهما لا يجتمعان في شيء واحد بالبداهة. وبهذا يتمّ ما ذكره في قوله: «تقع الماهيّة لا محالة تحت إحدى المقولات»، إلاّ أنّ هذا ينافي ما تقدّم من المصنّف من عدم اندراج الماهيّات البسيطة تحت شيء من المقولات.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٤٩.

نعم، حصر المقولات العَرَضيّة في التسع استقرائيّ، كما صرّح بذلك في قوله: «والمعوّل في ما ذكروه على الاستقراء، ولم يقم برهان على أن ليس فوقها مقولة، هي أعمّ من الجميع أو أعمّ من البعض»[١].

• **قوله‏: «وأيضاً لا شبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهريّة إلى المخصّص أو المرجّح».**

هذا بيان للوجه الثاني على استحالة دخول الواجب تحت المقولات، والمراد بالمخصّص هو الفصل، أمّا المرجّح فالمراد به هو الفاعل والموجد والعلّة. وكلّ منهما يقتضي إمكان الواجب؛ لاستلزام الحاجة للإمكان.

• **قوله‏: «وإذا صحّ الإمكان على بعض ما تحت الجنس من الأنواع؛ صحّ على الجنس».**

المراد بالصحّة هنا هو الإمكان في مقابل الامتناع، وليس المراد به الوقوع بالفعل؛ للفرق بين كونه بالفعل وبين كونه ممكناً، فإنّ قولنا الكتابة تصحّ على الإنسان، يعني أنّها ليست ممتنعة، لا أنّ الكتابة أصبحت بالفعل.

• **قوله: «فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس، جائز على الجنس».**

الدليل على ذلك: أنّ الجنس مقسم للنوع، والمقسم موجود بعين وجود القسم. ويمثل هذا البيان برهن على قاعدة أخرى مشابهة للقاعدة المذكورة، وهو قولهم: «كلّ ما صحّ على الفرد، صحّ على الطبيعة من حيث هي».

قال السبزواري في حواشيه على الأسفار: «وسرّه أنّ اللابشرط ـ ولاسيّما المقسمي ـ عين الفرد، فصحّة شيء على الفرد عين الصحّة على الطبيعة»[٢].

• **قوله‏: «فلو دخل الواجب تحت المقولة».**

أي تحت مقولة الجوهر، فاللام للعهد، لأنّ الماهيّة إمّا جوهر أو عرض،

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الأوّل من المرحلة السادسة، ص٨٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ١، ج١ ص١٠٧.

وحيث إنّ العَرَض محتاج إلى الجوهر، فدخول الواجب تحت مقولة العرض يعني دخوله تحت مقولة الجوهر، ولذا قال المصنّف: «فلو دخل الواجب تحت المقولة» أي الجوهر، ولم يذكر العَرَض لانتهائه إلى الجوهر.

• قوله ﷺ: «إنّ ضرورة الوجود ووجوبه في الواجب تعالى أزليّة».

الضرورة الأزليّة، كما عرّفها المصنّف بأنّها: «كون المحمول ضروريّاً للموضوع لذاته من دون أيّ قيد وشرط حتّى الوجود، وتختصّ بما إذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه، بحتاً لا يشوبه عدم ولا تحدّه ماهيّة»[1]، ولمّا ثبت أنّ الواجب وجود صِرْف لا ماهيّة له، ثبت أنّ ضرورة الوجود له لا تحتاج إلى حيثيّة تقييديّة، كما في الماهيّات، ولكونه واجباً لا ممكناً، فلا تحتاج ضرورة وجوده إلى حيثيّة تعليليّة أيضاً، فهو ضروري الوجود من دون أيّ قيد أو شرط، وهي الضرورة الأزليّة.

خلاصة الفصل الثالث

١ ـ إنّ الغرض من عقد هذا الفصل هو نفي الماهيّة عن الواجب تعالى، ليكون هو والفصل الرابع ـ الذي عقد لإثبات بساطة الواجب تعالى ـ مقدّمة لإثبات وحدته تعالى.

٢ ـ المقصود من الماهيّة في المقام هي الماهيّة بالمعنى الأخصّ لا الأعمّ.

٣ ـ من النتائج المترتّبة على نفي الماهيّة عن الواجب تعالى ـ كما ذكروها ـ هي إثبات بساطة الواجب، وعدم قدرة العقل على معرفة كُنه الذات الإلهيّة المقدّسة، وإثبات وحدة الواجب وعدم تعدّده، مضافاً إلى درء بعض الشبهات المتوجّهة صوب التوحيد.

٤ ـ إنّ الأقوال الأساسيّة في هذه المسألة، هي:

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة، ص٤٦.

• نظريّة مشهور المتكلّمين.

• نظريّة مشهور الحكماء.

• المختار في المسألة.

٥ ـ إنّ حيثيّة البحث في المسألة هنا تختلف عن حيثيّة البحث هناك أي في الإلهيّات بالمعنى الأعمّ.

٦ ـ البرهان الأوّل: ينطلق من قاعدة: «إنّ كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن»، والنتيجة المستفادة منها بعد عكسها بعكس النقيض المخالف: «إنّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له»، فينتج: أنّ الواجب لا ماهيّة له.

٧ ـ الملاحظة التي سُجّلت على هذا الدليل أنّه أخصّ من المدّعى، لأنّ غاية ما يثبت به هو أنّ كلّ ماهيّة يمكن أن توجد وتعدم، فهي ممكنة الوجود، لا أنّ كلّ ما له ماهيّة مطلقاً، فهو ممكن الوجود، إذ لعلّ هناك ما له ماهيّة وليس ممكناً.

٨ ـ الدليل الثاني: قلنا إنّه يمكن أن يقرّر بتقريرين:

• التقرير الأوّل: حاصله أنّه لو كان للواجب ماهيّة، فلابدّ أن يحتاج في تلبّسها بالوجود إلى علّة، لأنّها ممكنة، والممكن محتاج إلى علّة. وعلّتها إمّا ذات ماهيّة الواجب أو أمر خارج عنها، وكلا الشقّين محال. أمّا الأوّل فيلزم منه تقدّم الشيء على نفسه، وأمّا الثاني فهو استلزامه معلوليّة الواجب فيكون ممكناً، وهو خلف كونه واجباً بذاته.

• التقرير الثاني: أنّه لو كان للواجب ماهيّة، لكان وجوده زائداً على ذاته عَرَضياً، وأنّ كلّ عَرَضي فهو معلّل.

٩ ـ وقد نوقش هذا الدليل بعدّة مناقشات، بعضها مختصّة وبعضها مشتركة.

الأولى: أنّ التقرير الثاني ـ لو تمّ ـ فإنّه يبطل القول بعروض الوجود وزيادته عليها خارجاً وعيناً، لا مطلقاً.

الثانية: النقض بالماهيّات الممكنة القابلة للوجود، والتي تستلزم تقدّمها على المقبول، مع أنّ نفس المستدلّ لا يقول بذلك، بل يقول إنّها توجد بنفس الوجود المقبول المفاض عليها، وليست متقدّمة على المقبول. إذن لا يشترط تقدّم الفاعل بالوجود على المعلول، فماهيّة الواجب ـ التي هي علّة لوجوده ـ لا يلزم تقدّمها على نفسها.

أجاب المصنّف عن ذلك: بأنّ تقدّم القابل على المقبول في العلّة المادّية للمجموع من المادّة والصورة يشترط تقدّمها على المركّب. أمّا الماهيّة فإنّ قابليّتها للوجود إنّما هو باعتبار عقليّ ناشئ من تحليل العقل للموجود إلى ماهيّة ووجود، وأنّ العقل يجعل الماهيّة موضوعاً متقدّماً والوجود محمولاً متأخراً، ومن الواضح أنّ مثل هذا التقدّم ليس تقدّماً خارجيّاً، وإنّما هو تحليل عقليّ، وهو لا يستلزم التقدّم الحقيقي للماهيّة على الوجود.

وفي المقام، إذا كانت الماهيّة علّة فاعليّة للوجود العيني فهذا يستلزم التأثير الحقيقي في الوجود، ويترتّب على ذلك لزوم تقدّمها بالوجود على معلولها.

إلاّ أنّنا ذكرنا إن كان المراد من «أنّ الماهيّة مقتضية لوجودها»، هو الاقتضاء والعلّية الخارجيّة، فإشكال المصنّف وارد، أمّا إذا كان المراد هو الاقتضاء والعلّية التحليليّة، فلا يرد عليه ما ذكر في المقام.

الثالثة: إنّ الماهيّة لمّا كانت علّة لكثير من لوازمها، ومنها الوجود، إذن فما الفرق بين أن تكون علّة لصفة دون صفة.

وأُجيب عن ذلك بأنّ فيه خلطاً بين ما يحتاج في وجوده إلى علّة، وبين ما ليس كذلك.

الرابعة: وهي المناقشة التي أوردناها على الدليل الأوّل، أي أنّه لا دليل على أنّ كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن الوجود.

١٠ ـ الدليل الثالث على نفي الماهيّة عن الواجب هو: لو كان للواجب

ماهيّة لاندرجت تحت مقولة الجوهر؛ لأنّ الماهيّة لا تخلو من كونها إمّا جوهراً وإمّا عرضاً ولا ثالث لهما، ولو كانت عرضاً فهي تحتاج إلى الجوهر في وجودها. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فلأنّه لو اندرج الواجب تحت ماهيّة الجوهر يلزم احتياج الواجب إلى فصل يحصّله ويخصّصه؛ لأنّ الجوهر جنس وماهيّة ناقصة تحتاج في تحصّلها وتخصّصها إلى فصل، هذا أوّلاً. وثانياً يلزم أن يكون الواجب ممكناً؛ لاشتراك الجنس والنوع في ما يجوز وما لا يجوز، وحيث إنّ بعض أنواع الجوهر ممكن ـ كالإنسان مثلاً ـ فيكون الجوهر الذي هو جنسه ممكناً أيضاً؛ ممّا يستلزم أن يكون للواجب جهة إمكانيّة، وهو محال؛ لأنّ واجب الوجود واجب الوجود من جميع الجهات كما تقدّم.

١١ ـ المناقشة التي نسجّلها على هذا الاستدلال هي عدم تماميّة ما اتّكأ عليه من القول بانحصار الماهيّات بالجوهر والعرض؛ لأنّ انحصار الماهيّات بالجوهر والعرض مختصّ بالماهيّات المركّبة من الأجناس والفصول، أمّا الماهيّات البسيطة غير المركّبة فلا جنس ولا فصل لها وغير داخلة تحت مقولة أصلاً.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون للواجب ماهيّة بسيطة غير مندرجة تحت مقولة.

١٢ ـ بعد مناقشة جميع الأدلّة التي أقامها المصنّف، يمكن لنا أن نقدّم دليلاً على نفي الماهيّة على الواجب، حاصله: لو كان للواجب ماهيّة لكان محدوداً، لأنّ الماهيّة حدّ الوجود ـ كما تقدّم ـ ومن ثمّ أمكن فرض ما هو أعلى من الواجب تعالى، ويكون ما فرض أعلى منه حاصلاً بالفعل؛ لأنّ كلّ ما أمكن للواجب بالإمكان العامّ فهو ثابت له بالفعل ـ كما تقدّم بيانه ـ وعلى هذا يلزم أن يكون الواجب معلولاً لما هو أعلى منه، والمعلوليّة تنافي الوجوب بالذات، وبهذا يتّضح أنّ الواجب لا حدّ له ولا ماهيّة.

الفصل الرابع

في أنّ
الواجب تعالى غير مركّب من أجزاء
خارجيّة ولا ذهنيّة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

بعد أن أثبت المصنّف وجود الواجب تعالى، وأنّه غير مركّب من الوجود والماهيّة، شرع في هذا الفصل لإثبات بساطته تعالى، أي أنّه غير مركب بأيّ نحو من أنحاء التركيب الخارجي والذهني، ليكون مقدّمة للفصل اللاحق الذي عقده لإثبات وحدته تعالى. وقبل بيان الأدلّة التي ساقها المصنّف لإثبات ذلك، ينبغي الإشارة ـ ولو إجمالاً ـ إلى أقسام التركيب.

أقسام التركيب

القسم الأوّل: التركيب من الوجود والماهيّة، أي من الأجزاء التحليليّة، وقد تقدّم في الفصل السابق نفي هذا التركيب بالنسبة للواجب تعالى.

القسم الثاني: التركيب من الأجزاء العقليّة بالمعنى الأخصّ، وهي المادّة والصورة العقليّتان، ويسمّى أيضاً بالأجزاء الذهنيّة بالمعنى الأخصّ.

القسم الثالث: التركيب من الأجزاء الحدّية، وهما الجنس والفصل، أي الحدّ المنطقي، فكلّ ماهيّة محدودة بحدّين من جهة العموم وهي الجنس، ومن جهة الخصوص وهي الفصل.

القسم الرابع: التركيب من المادّة والصورة الخارجيّتين.

القسم الخامس: التركيب من الأجزاء المقداريّة، وهي أجزاء الكمّ المتّصل، التي لا تكون إلاّ أجزاء بالقوّة، وتسمّى أجزاء وهميّة، أي أنّ انقسامها بتوهّم العقل، لا بحسب الواقع الخارجي.

ويمكن تقسيم هذه الأقسام بنحو آخر، وهو أنّ الانقسام إمّا انقسام بالفعل وإمّا بالقوّة، والانقسام بالفعل إمّا إلى مادّة وصورة خارجيّة، وإمّا إلى

مادّة وصورة ذهنيّة، وإمّا إلى جنس وفصل، وإمّا إلى وجود وماهيّة، والانقسام بالقوّة فهو الانقسام إلى الأجزاء المقداريّة فقط.

وهناك قسم سادس من التركيب وهو التركيب من الأجزاء الاعتباريّة، وهي الوجود والعدم في كلّ موجود مركّب من الوجود والعدم وهي الوجودات المحدودة، ويسمّى أيضاً بالتركيب من الوجدان والفقدان.

وممّا يجدر الإشارة إليه هو أنّ هذا القسم من التركيب أرجعه المصنّف إلى التركيب من الوجود والماهيّة، على خلاف البعض حيث جعلوه قسماً مستقلاً قبال التركيب من الوجود والماهيّة، وسيأتي توضيحه.

وقد تقدّم في الفصل السابق الدليل على نفي تركّب الواجب من الوجود والماهيّة، أمّا بقيّة ضروب التركيب فقد أقام المصنّف في هذا الفصل خمسة براهين لنفيها، وهي مختلفة بالنسبة إلى ما تنفيه من الأجزاء.

فالبرهان الأوّل ينفي ثلاثة أنحاء من التركيب هي الجنس والفصل والمادّة والصورة العقليّة والمادّة والصورة الخارجيّة.

أمّا البرهان الثاني والثالث، فينفيان الأجزاء الخارجيّة.

والبرهان الرابع ينفي الأجزاء المقداريّة، أمّا البرهان الخامس فهو ينفي الأجزاء الاعتباريّة، أي التركيب من الوجود والعدم.

قد تقدّمَ أنّ الواجبَ تعالى لا ماهيّةَ له، فليس له حدٌّ، وإذ لا حدَّ له فلا أجزاءَ له مِنَ الجنسِ والفصلِ. وإذ لا جنسَ ولا فصلَ لهُ فلا أجزاءَ خارجيّةَ له من المادّةِ والصورةِ الخارجيّتين؛ لأنّ المادّةَ هيَ الجنسُ بشرطِ لا، والصورةَ هي الفصلُ بشرطِ لا، وكذا لا أجزاءَ ذهنيّةَ له مِنَ المادّةِ والصورةِ العقليّتينِ، وهما الجنسُ والفصلُ المأخوذانِ بشرطِ لا في البسائطِ الخارجيّةِ كالأعراض.

وبالجملةِ: لا أجزاءَ حدّيةَ له، مِنَ الجنسِ والفصلِ، ولا خارجيّةَ مِنَ المادّةِ والصورةِ الخارجيّتينِ، ولا ذهنيّةَ عقليّةَ مِنَ المادّةِ والصورةِ العقليّتين.

برهانٌ آخرُ: لو كانَ لهُ جزءٌ لكان متقدّماً عليه في الوجود، وتوقّفَ الواجبُ عليه في الوجودِ، ضرورةَ تقدّمِ الجزءِ على الكلِّ في الوجودِ، وتوقّفَ الكلِّ فيه عليه؛ ومسبوقيّةُ الواجبِ وتوقّفُه على غيره ـ وهو واجبُ الوجودِ ـ محالٌ.

البرهان الأوّل: لنفي الأجزاء الفعليّة عن الواجب تعالى

حاصل هذا البرهان: بما أنّ الواجب لا ماهيّة له ـ كما تقدّم في الفصل السابق ـ فلا حدّ منطقيّ له من الجنس والفصل؛ لأنّ الماهيّة حدّ الوجود[1]، وإذا لم يكن له جنس وفصل، فليست له أجزاء من المادّة والصورة، وهما المادّة والصورة العقليّتان، لأنّ المادّة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا، وما لا مادّة ولا صورة عقليّة له، لا مادّة وصورة خارجيّة له، لأنّ المادّة والصورة العقليّة تؤخذان من المادّة والصورة الخارجيّة، وبانتفاء المادّة والصورة العقليّة يثبت عدم وجود مادّة وصورة خارجيّة.

إذن يثبت من عدم وجود الماهيّة عدم وجود الجنس والفصل وعدم الأجزاء الذهنية ـ المادّة والصورة العقليّتين ـ ومن ثمّ يثبت عدم وجود المادّة والصورة الخارجيّة.

وممّا ينبغي الالتفات إليه: أنّ ظاهر تعبير المصنّف بـ «ولا فصل له ولا أجزاء خارجيّة له من المادّة والصورة الخارجيّتين؛ لأنّ المادّة هي الجنس بشرط لا. والصورة هي الفصل بشرط لا»، هذا التعبير يوهم أنّ المادّة الخارجيّة هي الجنس بشرط لا، والصورة الخارجيّة هي الفصل بشرط لا، إلّا أنّ هذا غير صحيح، لأنّ المادّة الخارجيّة تؤخذ منها المادّة العقليّة، والصورة الخارجيّة تؤخذ منها الصورة الذهنيّة، والجنس والفصل يؤخذان من المادّة والصورة العقليّة لا من المادّة والصورة الخارجيّة، كما هو ظاهر العبارة المتقدّمة؛ لأنّ الجنس هو المادّة العقليّة مأخوذة لا بشرط، والفصل هو الصورة العقليّة مأخوذة لا بشرط أيضاً.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ١، ج ٧ ص ٢٢٧.

وبهذا يتّضح أنّ هذا البرهان ينفي ثلاثة أقسام من التركيب من الجنس والفصل، ومن المادّة والصورة العقليّة، ومن المادّة والصورة الخارجيّة، وكذا الأجزاء المقداريّة لأنّ ما لا ماهيّة له لا كمّ له، لأنّ الكمّ قسم من الماهيّة، وبذلك لا يكون مقداراً، لأنّ المقدار هو الكمّ المتّصل، وإذا لم يكن مقداراً فليس له أجزاء مقداريّة، ولذا قال المصنّف في حاشيته على الأسفار بعد استشكاله على دليل صدر المتألّهين لنفي الأجزاء المقداريّة ما حاصله: «والأولى الاعتماد في نفي الأجزاء المقداريّة على برهان نفي مطلق الحدّ عنه تعالى»[1] . ومن الواضح أنّ الماهيّة هي حدّ الوجود، فما لا حدّ له له لا ماهيّة له ولا جزء مقداريّ له.

البرهان الثاني : لنفي الأجزاء الخارجية

وهذا البرهان ينفي الأجزاء الخارجيّة فقط ولا ينفي الأجزاء الحدّية من الجنس والفصل، ولا العقليّة من المادّة والصورة العقليّتين.

حاصل هذا البرهان: لو كان للواجب جزء خارجيّ، لكان ذلك الجزء متقدّماً على الواجب في الوجود، لأنّ الأجزاء متقدّمة على الكلّ بوجودها، والكلّ متأخّر عنها، وهذا من الضروريّات التي لاتحتاج للبرهنة والاستدلال، فيلزم المحذوران التاليان:

الأوّل: توقّف الواجب على الجزء في الوجود، أي توقّف الواجب على غيره، والتوقّف على الغير علامة المعلوليّة لذلك الغير، وكلّ معلول ممكن وهو ينافي وجوب الوجود.

الثاني: يلزم أن يكون الواجب مسبوقاً بالغير، والمسبوق بالغير حادث، وكلّ حادث ممكن، وهو ينافي وجوب الوجود.

إذن لم يكن للواجب جزء خارجيّ.

---

(١) المصدر السابق، الحاشية رقم ٢١، ج٦ ص ١٠١.

تعليقات على المتن

• **قوله ﷺ: «في أنّ الواجب تعالى بسيط غير مركّب من أجزاء خارجيّة ولا ذهنيّة».**

المراد من الذهنيّة في عنوان الفصل الذهنية بالمعنى الأعمّ الشاملة للأجزاء الحدّية من الجنس والفصل والمادّة والصورة العقليّتين والأجزاء المقداريّة، لأجل أن يكون العنوان شاملاً لجميع الأجزاء التي يرمي إلى نفيها في هذا الفصل.

• **قوله ﷺ: «وقد تقدّم».**

أي في الفصل السابق، وفي الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

• **قوله ﷺ: «لأنّ المادّة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا».**

تقدّم في ثنايا البحث أنّ هذه العبارة موهمة إلى أنّ المادّة الخارجيّة هي الجنس بشرط لا، والصورة الخارجيّة هي الفصل بشرط لا. لكن هذا غير صحيح، لذا كان الأولى في التعبير أن يقول: لأنّ المادّة الخارجيّة يؤخذ منها المادّة العقليّة، والجنس ليس إلاّ المادّة العقليّة مأخوذة لا بشرط. والصورة الخارجيّة تؤخذ منها الصورة العقليّة، والفصل ليس إلاّ الصورة العقليّة مأخوذة لا بشرط.

• **قوله ﷺ: «وكذا لا أجزاء ذهنيّة له من المادّة والصورة العقليّتين وهما الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا في البسائط الخارجية كالأعراض».**

لأجل أن تتّضح العبارة لابدّ من إعطاء لمحة إجماليّة عن أقسام المادّة والصورة العقليّتين.

تنقسم المادّة والصورة العقليّتان إلى قسمين:

الأوّل: المادّة والصورة للمركّبات الخارجيّة، حيث يأخذهما العقل من

المادّة والصورة الخارجيّة ثمّ يؤخذان لا بشرط فيكونان جنساً وفصلاً.

الثاني: المادّة والصورة للبسائط الخارجيّة كالأعراض التي لا تتركّب من مادّة وصورة خارجيّتين «لكن العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات فيعتبرها أجناساً وفصولاً، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتعود موادّ وصوراً عقليّة لها»[1].

ومن هنا يتّضح أنّ المادّة والصورة في الماهيّات البسيطة متأخّرة عن الجنس والفصل، أمّا في الماهيّات المركّبة فإنّ المادّة والصورة متقدّمتان على الجنس والفصل؛ لأنّ العقل في الماهيّات المركّبة يلاحظ المادّة والصورة الخارجيّتين فيحصل له مادّة وصورة عقليّتان، ثمّ يعتبرهما لا بشرط فيحصل الجنس والفصل، أمّا في البسائط فإنّ العقل يعتبر لها أوّلاً أجناساً وفصولاً ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتصير موادّ وصوراً عقليّة.

• قوله ﵀: «لو كان له جزء».

أي جزء خارجيّ لا ذهنيّ.



---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الخامس من المرحلة الخامسة، ص٨١.

برهانٌ آخر: لو تَرَكَّبَتْ ذاتُ الواجبِ تعالى من أجزاءٍ، لم يخلُ إمّا أن يكونَ جميعُ الأجزاءِ واجباتٍ بذواتِها، وإمّا أنْ يكونَ بعضُها واجباً بالذات وبعضُها ممكناً، وإمّا أن يكونَ جميعُها ممكناتٍ.

والأوّلُ محالٌ، إذْ لَو كانتِ الأجزاءُ واجباتٍ بذواتِها، كان بينَها إمكانٌ بالقياسِ ـ كما تقدَّم ـ وهُوَ ينافي كونَها أجزاءً حقيقيّةً لمركّبٍ حقيقيٍّ ذي وحدةٍ حقيقيّةٍ، إذْ مِنَ الواجبِ في التركيبِ أنْ يحصلَ بينَ الأجزاءِ تعلّقٌ ذاتيٌّ يحصلُ به أمرٌ جديدٌ وراءَ المجموعِ، لهُ أثرُه وراءَ آثارِ كلِّ واحدٍ مِنَ الأجزاءِ.

والثاني محالٌ؛ للزومِ افتقارِ الواجبِ بالذاتِ إلَى الممكنِ، على أنَّ لازِمَهُ دخولُ الماهيّةِ في حقيقةِ الواجبِ؛ لِما تقدّم في مرحلةِ الوجوبِ والإمكانِ: أنَّ كلَّ ممكنٍ فلهُ ماهيّةٌ.

والثالثُ أيضاً محالٌ بمثلِ ما تقدّمَ.

وهذهِ البراهينُ غيرُ كافيةٍ في نفيِ الأجزاءِ المقداريّةِ ـ كما قالوا ـ لأنّها أجزاءٌ بالقوّةِ لا بالفعلِ، كما تقدّمَ في بحثِ الكمِّ مِنْ مرحلةِ الجواهرِ والأعراضِ.

وقد قيلَ في نفيِها: إنّه لو كانَ للواجبِ جزءٌ مقداريٌّ، فهو إمّا ممكنٌ فيلزمُ أن يخالِفَ الجزءَ المقداريَّ كلَّهُ في الحقيقةِ، وهو محالٌ، وإمّا واجبٌ فيلزمُ أن يكونَ الواجبُ بالذاتِ غيرَ موجودٍ بالفعلِ، بل بالقوّةِ، وهو محالٌ.

البرهان الثالث: لنفي الأجزاء الخارجيّة

قبل بيان الاستدلال لابدّ من إيضاح أمرين:

الأوّل: الإمكان بالقياس.

الثاني: المركّب الحقيقي.

١. الإمكان بالقياس

المراد من الإمكان بالقياس إلى الغير هو «حال الشيء إذا قيس إلى ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه. والضابط أن لا يكون بينهما عليّة ومعلوليّة، ولا معلوليّتهما لواحد ثالث»[1] كما هو الحال بين الواجب بالذات إذا قيس إلى واجب بالذات آخر، لعدم وجود علاقة عليّة ومعلوليّة بينهما، ونظير الواجبين بالذات المفروضين الممتنعان بالذات إذا قيس أحدهما إلى الآخر.

٢. المركّب الحقيقي

المراد من المركّب الحقيقي: هو الذي يحصل «من تألّف الجزئين مثلاً أمر ثالث، غير كلّ واحد منهما، له آثار خاصّة غير آثارهما الخاصّة، كالأمور المعدنيّة التي لها آثار خاصّة غير آثار عناصرها، لا كالعسكر المركّب من أفراد، والبيت المؤلّف من اللبن والجصّ وغيرهما»[2].

ومن أهمّ خصائص المركّب الحقيقي: أن يكون بين أجزائه فعل وانفعال واحتياج وافتقار، يكون بعضها مؤثّراً في بعض، حتّى ترتبط وتتّحد حقيقة واحدة. قال المصنّف إنّهم «عدّوا المسألة ضروريّة»[3] لا تحتاج إلى استدلال.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثاني من المرحلة الرابعة، ص٥٠.

(٢و٣) بداية الحكمة، مصدر سابق: الفصل السادس من المرحلة الخامسة، ص٦٢.

تقرير البرهان

بعد أن اتّضح الأمران السابقان نقول: لو كان الواجب تعالى مركّباً من أجزاء خارجيّة، «فلا يخلو إمّا أن يكون كلّ واحد من تلك الأجزاء أو بعضها واجب الوجود، أو ليست الأجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود، بل جميعها ممكنات الوجود، والأقسام الثلاثة بأسرها مستحيلة»[1] فالمقدّم مثله.

على هذا فالتالي فيه احتمالات ثلاثة هي:

الاحتمال الأوّل: أن تكون جميع هذه الأجزاء واجبة بالذات، وهو محال، لصيرورة العلاقة بين هذه الأجزاء إمكاناً بالقياس، والإمكان بالقياس ينافي ما فرض من أنّ الواجب مركّب حقيقي من هذه الأجزاء، والمركّب الحقيقي هو أن يوجد بين أجزائه فقر وحاجة من بعضها إلى بعض ـ كما تقدّم في الأمر الثاني ـ والحال أنّه على الإمكان بالقياس لا توجد بين الأجزاء حاجة وفقر ـ كما تقدّم في الأمر الأوّل ـ لأنّ بعضها منفصل ومستقلّ عن الآخر، لكونها جميعاً واجبة بالذات ـ بحسب الفرض ـ بل على الإمكان بالقياس يلزم تعدّد الواجب، وكون كلّ واحد منها بسيطاً، فلا يتكوّن منها مركّب حقيقي.

وإلى هذا المعنى أشار الداماد في القبسات بقوله: «إنّ هذا مستبين الفساد بما دريت أنّ الواجبات بالذات ـ إن فُرضت ـ لا يتصوّر إلاّ وهي ذوات متباينة متفارقة ومتّفقة في الوجود، لصحبة اتّفاقيّة لا لعلاقة ذاتيّة لزوميّة، فكيف تتّحد معها حقيقة وجدانيّة محصّلة، فكلّ واحد ـ إذن ـ هو القيّوم الواجب بالذات».

وعلّق صدر المتألّهين على هذا الاحتمال قائلاً: إنّه يلزم منه «خرق الفرض، لأنّ المفروض أنّ هناك شيئاً واحداً وحدة حقيقيّة ذات أجزاء، إذ كلّ ما لا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٠٢.

وحدة له لا وجود له ـ كما بيّنا مراراً ـ فإذن كلّ حقيقة وحدانيّة فرضت أنّها ذات أجزاء فلابدّ أن يكون لبعض أجزائها إلى بعضٍ افتقار ذاتيّ وتعلّق طبيعيّ وارتباط لزوميّ، إذ لا يتصوّر تأليف حقيقة نوعيّة أو شخصيّة من أمور متفاصلة الذوات، مستغنية الحقائق والهويّات بعضها عن بعض.

فلو تركّب حقيقة الواجب من الواجبين، لزم تحقّق التلازم بينهما، وقد مرّ أنّ التلازم بين الواجبين محالٌ بأيّ نحو من أنحاء التلازم.

فإذن قد رجع الفرْض إلى تعدّد واجبات، كلّ منها موجود بسيط على حدة»[1]، فهذا الاحتمال باطل.

الاحتمال الثاني: أن تكون جميع الأجزاء ممكنة الوجود، وهذا الاحتمال باطلٌ أيضاً، لأنّه يستلزم توقّف الواجب على الممكن، وهو محال، وكذا يستلزم دخول الماهيّة في حقيقة الواجب، وقد تقدّم بطلانه في الفصل السابق.

قال السبزواري: «إذا أمكنت الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى... لزم ذلك الاحتياج، لأنّ الاحتياج من لوازم التركيب، فكلّ مركّب محتاج إلى أجزائه... ولزم الخلف على وجه آخر، وهو صيرورة الغني المحض مشوباً بالحاجة، والحقّ الصرْف ملتثماً من الباطلات الصرْفة، والواجب البحت مختلطاً بالممكنات العدميّة»[2].

الاحتمال الثالث: أن يكون بعض الأجزاء ممكناً وبعضها واجباً، وهذا الاحتمال كسابقه واضح البطلان، إذ يلزم ـ أيضاً ـ توقّف الواجب على الممكن، ودخول الماهيّة في حقيقة الواجب، وكلّ ذلك محال كما تقدّم.

مضافاً إلى أنّا نتساءل عن الممكن الذي يشكّل جزءاً للواجب، أهو معلول للواجب المتشكّل منه، أم لغيره؟ ولا ثالث لهما. فلو كان معلولاً لهذا الواجب

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٠٢.

(٢) شرح المنظومة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي: ج٣ ص٥٣٨.

لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان معلولاً لواجب آخر بالمباشرة أو بالواسطة استلزم كون الواجب معلولاً لغيره، وهو ينافي كونه واجب الوجود بالذات.

وإلى هذا المعنى أشار صدر المتألّهين بقوله: «فلأنّ ذلك الجزء الذي هو الواجب كان مستغني القوام عن الجزء الآخر وعن غيره، والجزء الآخر لإمكانه مفتقر إلى ذلك الواجب، فكان المفروض واجباً متأخّر الوجود عن غيره مفتقر الذات إلى الممكن، وبتوسّطه إلى واجب آخر، والافتقار إلى الغير وإن كان واجباً آخر، وكذا التأخّر عنه ينافي الوجوب بالذات»[1].

وببطلان هذه الاحتمالات الثلاثة يتّضح أنّ الواجب ليس مركّباً من أجزاء خارجيّة.

ثمّ ذكر المصنّف بأنّ ما تقدّم من البراهين الثلاثة غير كافية في نفي الأجزاء المقداريّة، في إشارة إلى ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «وهذا البيان يجري في ما سوى الأجزاء المقداريّة؛ لأنّ تلك الأجزاء ليست في الحقيقة متقدّمة بل نسبة الجزئيّة إليها بالمسامحة والتشبيه، فلابدّ في نفي تلك الأجزاء عنه تعالى من بيان آخر»[2].

فالأجزاء المقداريّة ليست متقدّمة على الكلّ، لأنّ العقل والوهم يفرضها بعد وجود المقدار، فهي ليست موجودة بحسب الواقع الخارجي.

البرهان الرابع: لنفي الأجزاء المقدارية

وهذا البرهان الذي أقامه صدر المتألّهين في الأسفار لنفي الأجزاء المقداريّة التي هي بالقوّة، ذكره المصنّف ضمن الأدلّة التي استعرضها في هذا الفصل، إلاّ أنّه يظهر من عبارة المصنّف في حاشيته على «الأسفار» عدم تماميّة

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص١٠٢.

(٢) المصدر نفسه: ج ٦ ص ١٠٠.

هذا البرهان[1].

حقيقة الأجزاء المقداريّة

وقبل بيان الاستدلال نقدّم صورة إجماليّة عن الأجزاء المقداريّة، وهي أجزاء الكمّ المتّصل التي لا تكون أجزاء إلاّ بالقوّة، وتسمّى أجزاء وهميّة؛ لأنّ انقسامها بتوهّم العقل لا الواقع الخارجي، لأنّ الكمّ ـ كالخطّ مثلاً ـ موجود في الواقع الخارجي بوجود واحد متّصل.

ومن خواصّ الأجزاء المقداريّة: أنّ حقيقتها النوعيّة لا تخالف الكلّ، وإنّما هي عين الكلّ، فمثلاً: الخطّ ـ وهو الامتداد في بُعد واحد ـ مهما تواصل واستمرّ تقسيمه فإنّه لا ينعدم، وذلك لأنّه لو انعدمت الخطّية من أجزائه وصارت نقاطاً، فحيث إنّ النقطة أمرٌ عدميّ، فعلى هذا لا يمكن أن يتحقّق الخطّ من مجموع النقاط التي هي أمور عدميّة، وبهذا يتّضح أنّ الحقيقة النوعيّة للأجزاء المقداريّة لا تخالف الكلّ، إذ لو خالفته لما أمكن لتلك الأجزاء تكوين الكلّ عند اجتماعها.

تقرير البرهان

إنّ الجزء المقداري المفروض للواجب إمّا ممكن وإمّا واجب، فإن كان ممكناً لزم أن يكون الجزء المقداريّ مغايراً للحقيقة النوعيّة للكلّ الذي هو الواجب، وهو محال؛ لأنّ الجزء المقداريّ الممكن يكون ذا ماهيّة والكلّ وهو الواجب لا ماهيّة له، ويستحيل أن تكون أجزاء الكلّ مغايرة له، لأنّه يلزم ما فرض جزءاً ليس بجزء. وإن كان الجزء المقداريّ واجباً، لزم أن يكون ذلك الجزء الواجب موجوداً بالقوّة؛ لأنّ حقيقة الأجزاء المقداريّة أنّها موجودة بالقوّة، وهو ينافي الوجوب الذاتي لذلك الجزء.

---

(١) المصدر السابق، الحاشية رقم ٢، ج ٦ ص ١٠١.

قال صدر المتألّهين: «قد تقرّر أنّ الأجزاء المقداريّة متّحدة الحقيقة هي والجميع، فنقول: لو كان للواجب جزء مقداريّ ـ كما يقوله المشبّهة ـ فهو إمّا ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقداري كلّه في الحقيقة، وإمّا واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوّة، وكلا شقّي التالي محال، فكذا المقدّم، فتعالى عن أوهام المجسّمين والمعطّلين علوّاً كبيراً»[1].

وقد ذكرنا أنّه يظهر من المصنّف عدم قبوله لهذا الاستدلال في حواشيه على الأسفار، لذا قال بعد أن قرّر بيان صدر المتألّهين: «والأولى الاعتماد في نفي الأجزاء المقداريّة على برهان نفي مطلق الحدّ عنه تعالى، من جهة كونه واجب الوجود بالذات»[2].

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «وهذه البراهين غير كافية في نفي الأجزاء المقداريّة كما قالوا».

إنّما نسب ذلك إليهم ليشير إلى عدم تماميّة ما قالوه، لأنّ البرهان الأوّل المتقدّم ينفي الأجزاء المقداريّة كما ينفي غيرها من الأجزاء، فإذا لم يكن للواجب ماهيّة لم يكن له مقدار أيضاً، إذ المقدار نوع من الكمّ، والكمّ من أقسام الماهيّة، ومن ثمّ لم يكن له أجزاء مقداريّة.

• قوله ﷺ: «كما تقدّم».

أي في الفصلين الثامن والتاسع من المرحلة السادسة.

• قوله ﷺ: «وقد قيل في نفيها».

ذكرنا أنّ القائل هو صدر المتألّهين في الأسفار.

• قوله ﷺ: «وهو محال».

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٠١.

(٢) المصدر السابق، الحاشية رقم: ٢.

لأنّ المقدار ليس إلاّ مجموع الأجزاء المفروضة، فإذا لم تكن الأجزاء المفروضة واجبة لم يكن الكلّ واجباً أيضاً. وهذا بخلاف المركّبات الحقيقيّة التي يحصل فيها من اجتماع الأجزاء أمر آخر، وله أثر وراء أثر الأجزاء. ولذا كانت أجزاء المقدار موافقة للكلّ في الماهيّة النوعيّة، فإنّ أجزاء الخطّ خطٌّ أيضاً، وأجزاء السطح سطحٌ وهكذا.



ثُمَّ إنَّ مِنَ التركُّبِ ما يتَّصِفُ بِهِ الشيءُ بهويّتِهِ الوجوديّةِ مِنَ السلوبِ. وهو منفيٌّ عَنِ الواجبِ بالذاتِ تعالَى وتقدَّسَ.

بيانُ ذلكَ: إنَّ كُلَّ هُويّةٍ صحَّ أن يُسلَبَ عنها شيءٌ بالنظرِ إلى حدِّ وجودِها، فهيَ متحصِّلةٌ مِن إيجابٍ وسلبٍ ـ كالإنسانِ مثلاً: هو إنسانٌ وليسَ بفرسٍ في حاقِّ وجودِهِ ـ وكلُّ ما كانَ كذلكَ فهو مركّبٌ من إيجابٍ، هو ثبوتُ نفسِه لهُ، وسلبٍ هو نفيُ غيرِه عنهُ، ضرورةَ مغايرةِ الحيثيّتينِ. فكلُّ هويّةٍ يُسلَبُ عنها شيءٌ فهيَ مركّبةٌ (ومعنى دخولِ النفيِ في هويّةٍ وجوديّةٍ ـ والوجودُ مناقضٌ للعدمِ ـ نقصٌ وجوديٌّ في وجودٍ مقيسٍ إلى آخرَ، ويتحقّقُ بذلكَ مراتبُ التشكيكِ في حقيقةِ الوجودِ وخصوصيّاتِها) وتنعكسُ النتيجةُ بعكسِ النقيضِ إلى أنَّ كلَّ ذاتٍ بسيطةُ الحقيقةِ، فإنّها لا يُسْلَبُ عنها كمالٌ وجوديٌّ.

والواجبُ بالذاتِ وجودٌ بحتٌ، لا سبيلَ للعدمِ إلى ذاتِهِ ولا يُسلَبُ عنهُ كمالٌ وجوديٌّ، لأنّ كلَّ كمالٍ وجوديٌّ ممكنٍ، فإنّه معلولٌ مفاضٌ من علّةٍ، والعللُ متهيةٌ إلى الواجبِ بالذاتِ، ومعطي الشيءِ لا يكونُ فاقداً له، فلهُ تعالى كلُّ كمالٍ وجوديٍّ مِن غيرِ أن يُداخِلَهُ عدمٌ. فالحقيقةُ الواجبيّةُ بسيطٌ بحتٌ، فلا يُسلَبُ عنها شيءٌ، وهُوَ المطلوبُ.

فإن قيلَ: إنَّ لهُ تعالَى صفاتٍ سلبيّةً بالبرهانِ، ككونِهِ ليسَ بجسمٍ ولا جسمانيٍّ، ولا بجوهرٍ ولا بعَرَضٍ.

قلنا: الصفاتُ السلبيّةُ راجعةٌ إلى سلبِ النقائصِ والأَعدامِ، وسلبُ السلبِ وجودٌ، وسلبُ النقصِ كمالُ وجودٍ - كما قيلَ - .

فإن قيلَ: لازمُ ما تقدَّمَ مِنَ البيانِ صحّةُ الحملِ بينَه تعالَى وبينَ كلِّ موجودٍ وكمالٍ وجوديٍّ، ولازمُهُ عينيّةُ الواجبِ والممكنِ، تعالَى اللهُ عَن ذلكَ، وهو خلافُ الضرورةِ.

قلنا: كلاّ! ولو حُمِلَ الوجوداتُ الممكنةُ عليهِ تعالى حملاً شائعاً، صدقَتْ عليهِ بكِلتا جهتَيْ إيجابِها وسلبِها، وحيثيّتَيْ كمالِها ونقصِها التي تركَّبتْ ذواتُها منهُما، فكانتْ ذاتُ الواجبِ مركّبةً، وقد فُرِضَتْ بسيطةَ الحقيقةِ، هذا خلفٌ. بل وجدانُه تعالى بحقيقتهِ البسيطةِ كمالُ كلِّ موجودٍ، ووجدانُه لهُ بنحوٍ أعلى وأشرفَ، من قبيلِ وجدانِ العلّةِ كمالَ المعلولِ، معَ ما بينَهُما مِنَ المباينةِ الموجبةِ لامتناعِ الحملِ.

وهذا هو المرادُ بقولِهِم: «بسيطُ الحقيقةِ كلُّ الأشياءِ» والحملُ حملُ الحقيقةِ والرقيقةِ دونَ الحملِ الشائعِ.

وقد تبيَّنَ بما تقدَّمَ أنَّ الواجبَ لذاتِه تمامُ كلِّ شيءٍ.

البرهان الخامس: لنفي التركيب من الوجود والعدم

أورد المصنّف في هذا المقطع دعويين:

الأولى: أنّ هناك قسماً آخر من التركيب، غير التركيب من الوجود والماهيّة، هو التركيب من الوجود والعدم.

الثانية: أنّ الواجب تعالى غير مركّب من الوجود والعدم.

من هنا حاول المصنّف ـ تبعاً لصدر المتألّهين ـ أن يُقيم برهاناً لنفي كونه تعالى مركّباً من الوجود والعدم.

التركيب من الوجود والعدم

قبل الدخول في بيان الدعويين المتقدّمين، لابدّ من الوقوف على حقيقة التركيب من الوجود والعدم، وفرقه عن التركيب من الوجود والماهيّة.

ذكرنا في مقدّمة الفصل أنّ التركيب على خمسة أقسام، وهي التركيب من الوجود والماهيّة ومن الجنس والفصل، ومن المادّة والصورة العقليّتين، ومن المادّة والصورة الخارجيّتين، ومن الأجزاء المقداريّة، بالإضافة إلى القسم السادس من التركيب من الوجود والعدم، وهو محلّ الكلام في المقام.

وممّا يجدر الالتفات إليه هو أنّ هذا القسم وهو التركيب لم يُذكر في كلمات القدماء من الفلاسفة، وإنّما كان من ابتكارات صدر المتألّهين في الأسفار والحكيم السبزواري الذي أطلق عليه اسم التركيب من الوجدان والفقدان، ونعته في تعليقته على الأسفار بأنّه «شرّ التراكيب»[1].

وقد وقع اختلاف في هذا القسم من التركيب، إذ أرجعه البعض إلى التركيب من الوجود والماهيّة، فبما أنّ الماهيّة أمرٌ عدميّ ـ لأنّها حدّ الوجود ـ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الحكيم السبزواري رقم (١): ج٦ ص١١١.

فيكون التركيب من الوجود والعدم هو عين التركيب من الوجود والماهيّة، كما ذهب إلى ذلك الشيخ مصباح اليزدي في تعليقته على «نهاية الحكمة»[1]، والبعض جعله قسماً مستقلاً قِبال التركيب من الوجود والماهيّة، كما ذهب إلى ذلك صدر المتألّهين والحكيم السبزواري، والحقّ ما ذهب إليه صدر المتألّهين، لوجود فرق بين التركيب من الوجود والماهيّة والتركيب من الوجود والعدم.

توضيح ذلك: إنّ التركيب من الوجود والماهيّة إنّما ينحصر في الوجودات الإمكانيّة المحدودة؛ بناءً على أنّ الماهيّة هي حدّ الوجود، أمّا لو فرضنا أنّ هناك وجوداً إمكانيّاً لا حدّ له، فلا يكون له ماهيّة، وهذا ما أشار إليه المصنّف في تفسيره حيث قال: «أطبقت البراهين على أنّ وجود الواجب تعالى بما أنّه واجب لذاته، مطلق غير محدود بحدّ ولا مقيّد بقيد ولا مشروط بشرط، وإلاّ انعدم في ما وراء حدّه وبطل على تقدير عدم قيده أو شرطه، وقد فرض واجباً لذاته، فهو واحد وحدة لا يتصوّر لها ثانٍ ومطلق إطلاقاً لا يتحمّل تقييداً.

وقد ثبت أيضاً أنّ وجود ما سواه أثر مجعول له، وأنّ الفعل ضروريّ المسانخة لفاعله، فالأثر الصادر منه واحد بوحدة حقّة ظلّية مطلق غير محدود، وإلاّ تركّبت ذاته من حدّ ومحدود، وتألّفت من وجود وعدم، وسرت هذه المناقضة الذاتيّة إلى ذات فاعله، لمكان المسانخة بين الفاعل وفعله، وقد فرض أنّه واحد مطلق، فالوجود الذي هو فعله وأثره المجعول واحد غير كثير، ومطلق غير محدود، وهو المطلوب»[2].

فعلى هذا نتساءل: ما هو الفرق بين هذا الوجود الإمكاني غير المحدود، وبين الواجب تعالى؟

وفي مقام الجواب نقول: ليس الفرق في كون الوجود الإمكاني مركّباً من

---

(١) انظر تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص٤٢٣ رقم (٤١٣).

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١٣ ص٧٥.

وجود وماهيّة التي هي حدّ الوجود، والواجب تعالى غير مركّب منهما، وإنّما يكمن الفرق في أنّ الوجود الإمكاني ـ بالرغم من أنّه لا حدّ له أيضاً ـ إلاّ أنّه عين الفقر في ذاته، وأنّه وجود رابط متعلّق بعلّته، وهذا بخلاف الواجب تعالى، فإنّه غنيّ بالذات.

إذن: الوجود الإمكاني وإن كان لا ماهيّة له ولا حدّ، لكنّه فاقد لكمال الغنى بالذات. وعليه فالأثر وإن كان موجوداً لا يفقد كمالاً من الكمالات الوجوديّة التي لما دونه من الممكنات، لكنّه مع ذلك يفترق عن الواجب تعالى، من جهة أنّه رابط متعلّق بعلّته فقير قائم بغيره، بخلاف الواجب تعالى فإنّه غنيّ بالذات قائم بذاته.

بل يمكن تصوير هذا النحو من التركيب من الوجود والعدم في الموجودات الممكنة المحدودة، ببيان أنّ الماهيّة تابعة للوجود ـ بناءً على أصالة الوجود ـ وعليه فهي رتبة متأخّرة عنه، فهنا نسأل هل الوجودات الإمكانيّة متغايرة متمايزة في وجودها قبل الوصول إلى رتبة الماهيّة؟

والجواب أنّها كذلك، فإنّ من الموجود ما هو غنيّ قائم بذاته، وهو الواجب تعالى، ومنه ما هو عين الفقر والحاجة، وهو الممكن، ومنه ما هو متقدّم وشديد، ومنه ما هو متأخّر وضعيف، وهكذا. وهذا ما أشار إليه صدر المتألّهين بقوله: «على أنّك قد علمت أنّ البسيط لا ماهيّة له، وأنّ العقل إنيّة بلا ماهيّة، والمغايرة بينه تعالى وبين الهويّات البسيطة والإنيّات المحضة بالتقدّم والتأخّر والكمال والنقص».[1]

إذن فالوجودات الإمكانيّة المحدودة، يمكن تصوير تركّبها من الوجود والعدم، وهو غير التركّب من الوجود والماهيّة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص٢٢٧.

ممّا تقدّم يتّضح أنّ التركيب من الوجود والعدم قسم آخر من التركيب يختلف عن التركيب من الوجود والماهيّة.

إلاّ أنّ المصنّف لم يرتض كون التركيب من الوجود والعدم ـ وبتعبير آخر: الوجدان والفقدان ـ قسماً مغايراً للتركيب من الوجود والماهيّة، وإنّما يذهب إلى أنّهما قسم واحد، وهذا ما أشار إليه في حواشيه على الأسفار معلّقاً على كلام صدر المتألّهين المتقدّم بقوله: «قد عرفت سابقاً المناقشة فيه، فإنّ من لوازم وجود المعلول كونه محدوداً يُحمل عليه شيء ويُسلب عنه شيء، ولا نعني بالماهيّة إلاّ حدّ الوجود»[1].

الدعوى الأولى: وجود نوع من التركيب ينشأ من السلوب

وصورة البرهان على إثبات هذه الدعوى هي:

الصغرى: كلّ هويّة يسلب عنها شيء، فهي متحصّلة من إيجاب وسلب.

الكبرى: وكلّ هويّة متحصّلة من إيجاب وسلب، فهي مركّبة من وجود وعدم.

ينتج: كلّ هويّة يسلب عنها شيء، فهي مركّبة من وجود وعدم.

والدليل على الصغرى، كلّ هويّة يسلب عنها شيء، فهي متحصّلة من إيجاب وسلب، هو مغايرة الحيثيّتين، حيثيّة ثبوت الشيء نفسه، وحيثيّة سلب غيره عنه. فالإنسان ـ مثلاً ـ له حيثيّة ثبوتيّة وهي وجوده، وحيثية سلب غيره عنه وأنّه ليس بفرس وليس بشجر... ومن الواضح أنّ هاتين الحيثيّتين متغايرتين في الواقع ونفس الأمر، وإلاّ لزم أن يكون الوجود والعدم شيئاً واحداً، وهو محال.

وقد تناول صدر المتألّهين هذا المعنى موضّحاً له بالمثال التالي حيث قال:

---

(١) المصدر نفسه: الحاشية رقم ١، ج٧ ص٢٢٧.

«كأن يكون «ألفاً» دون «ب» فحيثيّة كونه «ألفاً» ليست بعينها حيثيّة كونه «ليس ب» وإلاّ لكان مفهوم «ألف» ومفهوم «ليس ب» شيئاً واحداً. واللازم باطل، لاستحالة كون الوجود والعدم أمراً واحداً، فالملزوم مثله».

ثمّ قال: «وتفصيله أنّا إذا قلنا: الإنسان ـ مثلاً ـ مسلوب عنه الفرسيّة أو أنّه لا فرس، فحيثيّة أنّه ليس بفرس، لا يخلو إمّا أن يكون عين حيثيّة كونه إنساناً أو غيرها. فإن كان الشقّ الأوّل ـ حتّى يكون الإنسان بما هو إنسان لا فرساً ـ فيلزم من ذلك أنّا متى عقلنا ماهيّة الإنسان عقلنا معنى «اللافرس». وليس الأمر كذلك، أي ليس كلّ من يعقل الإنسان يعقل أنّه ليس بفرس، فضلاً عن أن يكون تعقّل الإنسان وتعقّل «ليس بفرس» شيئاً واحداً، كيف وهذا السلب ليس سلباً مطلقاً ولا سلباً بحتاً؟ بل هو سلب نحو من الوجود، والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا بقوّة وإمكان لشيء، إلاّ أن يكون فيه تركيب، فكلّ موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول، مواطاةً أو اشتقاقاً، فهو مركّب. فإنّك إذا أحضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاةً أو اشتقاقاً، وقايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر أو توجب سلبه عليه، فتجد أنّ ما به يصدق على الموضوع أنّه كذا غير ما يصدق عليه أنّه ليس هو كذا، سواء كانت المغايرة بحسب الخارج، فيلزم التركيب الخارجي من مادّة وصورة، أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل أو ماهيّة ووجود.

فإذا قلت مثلاً: زيد ليس بكاتب، فلا يكون صورة «زيد» في عقلك هي بعينها صورة «ليس بكاتب» وإلاّ لكان «زيد» من حيث هو «زيد» عدماً بحتاً، بل لابدّ أن يكون موضوع مثل هذه القضيّة مركّباً من صورة «زيد» وأمر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوّة واستعداد، فإنّ الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر، إلاّ أن يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوّة بجهة أخرى.

وهذا التركيب بالحقيقة منشؤه نقص الوجود، فإنّ كلّ ناقص حيثيّة نقصانه غير حيثيّة وجوده وفعليّته»[1]. وأمّا الكبرى وهي: «إنّ كلّ هويّة متحصّلة من إيجاب وسلب فهي مركّبة من وجود وعدم» فهي واضحة غنيّة عن الاستدلال.

قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

من أهمّ النتائج التي رتّبها صدر المتألّهين على ثبوت الدعوى الأولى: أنّ الشيء إذا كان بسيط الحقيقة ـ أي لا يُسلب عنه أيّ وجود أو كمال وجوديّ ـ فهو كلّ الأشياء وتمامها. وهي القاعدة التي عبّر عنها صدر المتألّهين بقوله: «إنّ كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك»[2].

وهذا هو الذي أشار إليه المصنّف في المتن بقوله: «وتنعكس النتيجة (أي نتيجة الدعوى الأولى) بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة، فإنّها لا يسلب عنها كمال وجوديّ» أي بعكس النقيض المخالف، حيث إنّ الأصل هو قولنا «كلّ هويّة يسلب عنها شيء فهي مركّبة من وجود وعدم» موجبة كلّية، انعكست إلى سالبة كلّية، مقدّمها نقيض تالي الأصل، وتاليها عين مقدّم الأصل، وهي قولنا: «كلّ هويّة ليست بمركّبة فلا يسلب عنها شيء».

الدعوى الثانية: إنّ الواجب تعالى غير مركّب من الوجود والعدم

يمكن الاستدلال على هذه الدعوى، من خلال قياس صورته هي:

الصغرى: الواجب لا يُسلب منه كمال وجوديّ.

الكبرى: كلّ مركّب من الوجود والعدم يُسلب عنه كمالٌ وجوديّ.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١١٢.

(٢) المصدر نفسه: ج٣ ص٤٠ .

ينتج: الواجب غير مركّب من الوجود والعدم. وهو المطلوب.

أمّا الدليل على الصغرى ـ وهي أنّ الواجب لا يُسلب عنه كمال وجوديّ ـ فلأنه تعالى واجد لكلّ كمال وجوديّ في عالم الإمكان، لانتهاء العلل إليه تعالى، وحيث إنّ العلّة واجدة لجميع كمالات معلولها، لأنّه لو لم تكن العلّة واجدة لجميع كمالات معلولها لكانت فاقدة لها، وفاقد الشيء لا يُعطيه، إذن فما من كمال وجوديّ إلاّ والواجب تعالى واجد له.

ولا يخفى أنّ التقييد بالكمال الوجودي هو قيدٌ احترازي لأجل بيان أنّه تعالى واجد لكلّ كمال مرتبط بأصل الوجود من حيث هو وجود، من قبيل العلم والقدرة والإرادة...

أمّا الكمالات الأخرى التي لا ترتبط بالوجود بما هو وجود، وهي الكمالات الثابتة لبعض مراتب الوجود كالحركة التي هي كمال للوجود المادّي فقط، أمّا غير المادّي فلا تكون الحركة كمالاً له بل تعدّ نقصاً؛ من قبيل كون الأنثى ولوداً فإنه كمال لها، وليس كذلك للذّكر؛ ولهذا قيّد الكمال الواجد له تعالى بأنّه وجوديّ.

أمّا الكبرى ـ وهي كلّ مركّب من الوجود والعدم يُسلب عنه كمال وجوديّ ـ فهي قضيّة أوّلية يكفي لإثباتها تصوّر أطرافها.

فينتج: أنّ الواجب تعالى غير مركّب من وجود وعدم، وهو المطلوب.

سعة نتيجة البرهان

إنّ الملاحظة التي تتوجّه صوب هذا الاستدلال، هي أنّ غاية ما يثبته هو وجدان الواجب تعالى لجميع الكمالات المتحقّقة في عالم الإمكان على أتمّ وجه وأعلاه، ولا يثبت للواجب كلّ كمال مفروض لم يتحقّق في الواقع.

بعبارة أخرى: ما يثبته هذا البرهان من نتيجة، لا تنافي فقْد الواجب لكمال لم يتحقّق فعلاً في عالم الإمكان، وسيأتي في نهاية الفصل مزيد توضيح لذلك.

الإشكالات المتوجهة على الاستدلال

تعرّض المصنّف للإجابة عن إشكالين وُجّها على الاستدلال:

الإشكال الأوّل: إنّ ما تقدّم من القول بأنّ الواجب تعالى لا يسلب منه كمال وجوديّ، ينافي ما ثبت بالبرهان من أنّ للواجب تعالى صفات سلبيّة من قبيل أنّه تعالى ليس بجسم وليس بجوهر ولا عرض... في حين إنّ الجسم والجوهر والعرض ونحوها كلّها وجودات، فكيف التوفيق بين القول إنّه تعالى واجد لكلّ وجود وكمال وجوديّ، وبين القول إنّ الواجب ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا حركة...

جوابه: من الواضح أنّ ما ذكره المستشكل ممّا يُسلب عن الباري تعالى إنّما هي ماهيّات، فالجسم والجوهر والعرض كلّها ماهيّات، وحيث إنّ الماهيّة حدّ الوجود، والحدّ أمرٌ عدميّ، فيكون السلب في الحقيقة لحدودها الماهويّة التي هي أمور عدميّة، ومن الواضح أنّ سلب العدم لازمه إثبات الكمال. فالجسميّة والجوهريّة والعرضيّة ليست كمالات حتّى إذا ما سُلبت عن الواجب تعالى يُقال إنّه سلب كمالٍ وجوديّ، وإنّما هي سلب نقص وعدم.

إن قيل: أليس الجسم وجوداً؟

قلنا: نعم للجسم وجودٌ وهو ليس عدماً، إلاّ أنّ وصف هذا الوجود بالجسميّة ليس وصفاً لوجوده، وإنّما وصف لمحلّ انتهائه وحدّه من الطول والعرض والعمق، كذلك حين نقول: «إنسان»، فإنّه ليس وصفاً لوجود الإنسان وإنّما لانتهائه، وهو الحدّ الذي هو أمرٌ عدميّ.

وفي هذا الضوء فإنّ سلب الجسميّة عن الواجب ليس هو سلباً لأصل الوجود، وإنّما هو سلب لحدّ الوجود الذي هو أمرٌ عدميّ، فكمال الوجود الجسمانيّ واجدٌ له تعالى، أمّا المسلوب فهو حدّ الوجود الجسمانيّ، من قبيل العدد مئة فهو يملك كمال التسعين لكن ليس مع حدّ التسعين، وإلاّ لما كانت

المئة أكمل من التسعين.

وبهذا يتّضح أنّ الواجب تعالى يملك كلّ وجود وكمال وجوديّ لجميع الأشياء دون حدودها، وأنّ سلب الحدّ الذي هو أمرٌ عدميّ لازمه الإثبات، وهذه الحقيقة يصرّح بها المصنّف بقوله: «ولمّا كان الحدّ في معنى السلب، كان نفي الحدّ سلباً للسلب وهو الإيجاب، فيؤول إلى محوضة الوجود وهو الصرافة»[1].

وبتعبير صدر المتألّهين: «كلّ ذلك يرجع إلى سلب الأعدام والنقائص، وسلب السلب وجود، وسلب النقصان كمال وجود»[2].

الإشكال الثاني: إنّ قولكم: إنّ الواجب تعالى بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء وتمام الأشياء ولا يُسلب عنه وجود ولا كمال وجوديّ. إذن لابدّ أن يحمل عليه كلّ وجود وكلّ كمال وجوديّ وبالعكس، لأنّ السلب مقابل الحمل والثبوت، فهما نقيضان، وارتفاع النقيضين محال، ولازم الحمل عينيّة الواجب والممكن، لأنّ مقتضى الحمل وحدة مصداق مفهومَي الموضوع والمحمول، التي يعبَّر عنها باتّحاد الموضوع والمحمول في المصداق، فيكون الواجب تعالى جسماً وإنساناً... وهو خلاف الضرورة والبرهان.

جواب الإشكال

لكي يتّضح الجواب بشكل واضح ينبغي تقديم لمحة مختصرة عن أقسام الحمل والفرق بينها؛ فإنّ الحمل ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الحمل الأوّلي: «وهو الذي يتّحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً مع اختلافهما بنوع من الاعتبار كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإنّ الحدّ عين المحدود مفهوماً، وإنّما يختلفان

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث من المرحلة الأولى، ص١٨، الحاشية.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص١١٤.

بالإجمال والتفصيل، والاختلاف بالإبهام وغيره في قولنا: الإنسان حيوان، فإنّ الجنس هو النوع مبهماً، والاختلاف بالتحصيل وغيره في قولنا: الإنسان ناطق، فإنّ الفصل هو النوع محصّلاً.... وكالاختلاف بفرض شيء مسلوباً عن نفسه، فيغاير نفسه بنفسه ثمّ يحمل على نفسه لدفع توهّم المغايرة، فيُقال مثلاً: الإنسان إنسان»[1].

القسم الثاني: الحمل الشايع الصناعي: وهو الذي يتّحد فيه المحمول والموضوع وجوداً، ويختلفان مفهوماً؛ من قبيل: زيد إنسان أو القطن أبيض.

ومن خصائص الحمل الأوّلي والشايع: أن يتّحد الموضوع مع المحمول بكلتا حيثيّاتها الإيجابيّة والسلبيّة. فعندما نحمل الناطق على الإنسان، نحمله بجهتيه الإيجابيّة (وهو شيء له النطق أو يدرك الكليّات) والسلبيّة (وهو أنّه ليس بفرس وليس بشجر...)، وهكذا الأمر بالنسبة للحمل للشايع، فقولنا: «زيدٌ قائم» بمعنى حمل القائم على زيد بحيثيّته الإيجابيّة (وهو ثبوت صفة القيام لزيد) والسلبيّة (وهي أنّه ليس بجالس ولا نائم ولا مضطجع...).

القسم الثالث: حمل الحقيقة والرقيقة: وهو الحمل الذي يتّحد فيه الموضوع والمحمول في أصل الوجود، ويختلفان بالكمال والنقص، أي: إنّ المحمول حين يُحمل على الموضوع يحمل بحيثيّته الإيجابيّة فقط دون السلبيّة. فحمل القيام على زيد، منحصر في جهته الإيجابيّة فقط (وهي ثبوت صفة القيام لزيد) دون الحيثيّة السلبيّة (وهي أنّه ليس بنائم...).

فالاتّحاد في حمل الرقيقة على الحقيقة إنّما يكون في جهة الإيجاب دون السلب، من قبيل حمل المعلول على العلّة، فإنّ مفاد هذا الحمل ليس هو اتّحاد المحمول والموضوع ذاتاً ومفهوماً حتّى يكون حملاً أوّلياً، ولا وجوداً وحقيقةً حتّى يكون حملاً شائعاً، وإنّما مفاده في ما يحمل المعلول على العلّة، وفي ما

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث من المرحلة السابعة، ص١٤٢.

تحمل العلّة على المعلول هو وجود كمال المعلول في العلّة بنحو أعلى وأشرف، وأنّها متّحدان في أصل الوجود والكمال، وأنّ المعلول رقيقة وجود العلّة، والعلّة حقيقة وجود المعلول، فما به الاتّحاد في هذا القسم من الحمل هو أصل الوجود والكمال، وما به الاختلاف هو في المصداق، أي أنّ أحد المصداقين حقيقة ذلك الكمال، والمصداق الآخر رقيقته.

إذا تبيّن ذلك يتّضح معنى قولنا: (إنّ الواجب واجد لكلّ وجود وكمال وجوديّ)، أي أنّ حمل الأشياء على الواجب هو حمل الرقيقة على الحقيقة ـ لا حملاً أوّليّاً ولا شائعاً ـ وهو حمل الأشياء على الواجب من جهتها الإيجابيّة والكماليّة فقط، لا من جهاتها السلبيّة. وهذا هو معنى قولهم: «إنّ الله كلّ الأشياء وليس بشيء منها» أي إنّ الله واجد لوجودات وكمالات الأشياء لا بحدودها وسلبيّاتها، من قبيل النور الذي إضاءته ألف درجة مثلاً، فهو واجد لكمال النور الذي درجته عشرون، لكن ليس بحدّ العشرين، لأنّه لو كان واجداً للضوء ذي الدرجة عشرين مع حدّه، لكان نوراً وموجوداً آخر، مع أنّه نور ذو وجود واحد بسيط، لكنّه شديد.

وإلى هذه الحقيقة أشار صدر المتألّهين بقوله: «البرهان قائم على أنّ كلّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء الوجوديّة، إلاّ ما يتعلّق بالنقائص والأعدام، والواجب (تعالى) بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كلّ الوجود، كما أنّ كلّه الوجود»[١].

وقد توغّل المصنّف في بيان مرتكزات هذه الفكرة في قوله: «وممّا يجب أن لا تغفل عنه أنّ هذا الحمل (أعني حمل الأشياء على بسيط الحقيقة) ليس من قبيل الحمل الشايع؛ فإنّ الحمل الشايع ـ كقولنا: زيد إنسان، و: زيد قائم ـ يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيّتي إيجابه وسلبه اللّتين تركّبت

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص١١٠.

ذاته منها، ولو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركّب، صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركّباً، وقد فُرض بسيط الحقيقة، هذا خلف، فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجوديّة فحسب، وإن شئت فقُل: إنّه واجدٌ لكلّ كمال، أو أنّه مهيمن على كلّ كمال، ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصرف وحمل المحدود على المطلق»[1].

وبهذا يتّضح أنّ حمل الأشياء على الواجب تعالى هو حمل الرقيقة على الحقيقة، أي: حمل الوجود والكمال الوجوديّ دون ماهيّاتها وحدودها وسلبيّاتها ونقائصها.

قال صدر المتألّهين: «فكلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كلّ شيء، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة، فهذا تمام كلّ الأشياء على وجه أشرف وألطف، ولا يسلب عنه شيء إلاّ النقائص والإمكانات والأعدام والملكات، وإذ هو تمام كلّ شيء، وتمام الشيء أحقّ بذلك الشيء من نفسه، فهو أحقّ من كلّ حقيقة بأن يكون هو هي بعينها، من نفس تلك الحقيقة، بأن يصدق على نفسها، فأتقِن ذلك وكُن من الشاكرين»[2].

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ واجب الوجود بسيط صرْف، أي خلوّ ذاته المقدّسة وتنزّهها عن كلّ أنحاء التركيب وأقسامه. وسيأتي بيان معنى الصرافة في الفصل اللاحق.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «من التركّب ما يتّصف به الشيء بهويّته الوجوديّة من السلوب».

معنى «من» في صدر الجملة نشويّة، أي أنّ الاتّصاف بهذا التركيب ناشئ

---

(١) المصدر نفسه، حاشية رقم (١١).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١١٤.

من السلوب، وهي الحدود والأعدام والنقصانات، فإنّه إذا لم يُسلب شيء عن هويّة وجوديّة لم تكن مركّبة بهذا النوع من التركيب.

• قوله: «بيان ذلك».

لما أورد المصنّف دعويين، إحداهما: وجود نوع من التركّب ينشأ من السلوب، والأخرى: انتفاء هذا التركّب عن الواجب تعالى، شرع في بيان كلّ من هاتين الدعويين والاستدلال عليهما.

فبيّن الدعوى الأولى في الفقرة التالية لقوله: «بيان ذلك» وبيّن الدعوى الثانية في الفقرة الثانية، وهي قوله: «والواجب بالذات وجود بحت».

• قوله: «كلّ هويّة صحّ أن يُسلب...».

أي كلّ وجود قبال الماهيّة ـ كما هو المشهور ـ ومعنى «صحّ» أي أمكن.

• قوله: «فهو مركّب من إيجاب هو ثبوت نفسه له، وسلب هو نفي غيره عنه».

لا يقال: كيف يصحّ أن يقال للعدم ـ وهو ليس بشيء ـ أنّه جزء تركّب منه شيء؟ وكيف يُعقل تركّب شيء من «شيء» هو الوجود ومن «لا شيء» هو العدم؟

فإنّه يقال: يطلق العدم على معنيين:

١ ـ العدم المطلق أو مطلق العدم، وهو لا شيء محض، لا يصحّ أن يحكم عليه بشيء ولا أن يُحمل عليه أمرٌ حتّى العدم، اللّهُمَّ إلاّ بالحمل الأوّلي الذاتي، وهذا الحمل أيضاً لا يصحّ ولا يتحقّق من دون عناية، بل يحتاج إلى تعمّل من العقل وتجريد منه للموضوع، فلا يصحّ جزئيّة العدم بهذا المعنى المركّب.

٢ ـ العدم المضاف، وهو عدم كمال ما، ونفاد شيء في حدّ ما، وانقطاعه في مرتبة ما، وسلب شيء عن مورد ما، ونفيه عن موضوع ما، فلا يكون باعتبار هذه الإضافة لا شيئاً محضاً وعدماً صرفاً، بل له حظّ من الوجود باعتبار

المسلوب عنه، وبالإضافة إلى المحدود، وكيف لا وبه تحقّقت الحدود، فكان فيه قوّة التحقق والوجود.

قال الشيخ في التعليقات: «العدم يقال على وجهين: عدمٌ له نحوٌ من الوجود، وهو ما يكون بالقوّة فيخرج إلى الفعل، وعدم لا صورة له البتّة»[1].

وليس العدم في ما نحن فيه عدماً مطلقاً، كي لا يكون شيئاً أو يكون لا شيئاً محضاً، وكان ممتنعاً أن يتركّب منه ومن غيره شيء. وبالجملة ما لا يعقل أن يكون جزءاً لشيء موجود، هو العدم المطلق واللاشيء البحت، لا العدم المضاف إلى القُنية كما قرّر في المنطق.

• قوله‌ﷺ: «وخصوصيّاتها».

عطفاً على قوله: «مراتب التشكيك» أي وخصوصيّات مراتب التشكيك.

• قوله‌ﷺ: «كلّ ذات بسيطة الحقيقة».

لفظ «البسيط» قد يُطلق ويُراد به ما يقابل «المؤلّف» الذي يحصل من أجسام مختلفة، كالحيوان الذي تألّف من اللحم والعظم مثلاً، فالمراد منه ما لم يؤلّف من أجسام مختلفة، ويقال لهذا المعنى من البسيط «المفرد» أيضاً.

وقد يُطلق ويُراد منه ما يقابل «المركّب» الذي يحصل من أجزاء متغائرة متفاعلة، بها يصير أمراً واحداً يترتّب عليه أثر آخر ناشٍ من اتّحاد الأجزاء وتفاعلها، كالأدوية المتحصّلة من العقاقير، والمواليد الحاصلة من العناصر بالامتزاج وتولّد المزاج.

فالمراد من «البسيط» في هذا الإطلاق ما ليس له أجزاء، فإن كان هذا المعنى له على الإطلاق، أي لم يكن له لا جزء خارجيّ ولا ذهنيّ، تحقيقيّاً أو تحليليّاً، فهو بسيط على الإطلاق، وإلاّ تكون بساطته مقيّدة بحسب ظرف ليس له فيه جزء، أو عدم بساطته مطلقاً، إن كان له في جميع ظروف تحقّقه

(١) التعليقات، مصدر سابق: ص٣٠.

وأوعية تحصّله جزءٌ.

فالجوهر الجسمي غير بسيط على الإطلاق، لتركّبه من الهيولى والصورة في ظرف الخارج، وتركّبه من الجنس والفصل المأخوذين عنهما في العقل على نحو اللابشرطيّة. والمادّة والصورة للنفس والعقل من بقيّة أقسام الجوهر، بسائط في الخارج فقط، فإنّها مركّبات عند العقل؛ بناءً على كون الجوهر جنساً لأنواعه الخمسة.

وأمّا الأعراض فبسائط خارجيّة، إذ ليس لها في الخارج مادّة وصورة، وبسائط عقليّة أيضاً ـ بناءً على القول بكون العَرَض عَرَضيّاً لأنواعه ـ فإن فُرض واعتبر لها مادّة وصورة عقليّتان، وأخذ منهما جنس وفصل بالتحليل والاعتبار، فتصير بهذا الاعتبار خارجة عن البساطة المطلقة، وتكون مركّبة ذات أجزاء اعتباريّة تحليليّة.

وبهذا يتّضح أنّ الماهيّات كلّها، جواهرها وأعراضها، ليس فيها ما يكون ـ بالحقيقة وعلى نحو الإطلاق ـ بسيطاً، بل يكون بأجمعها زوجاً تركيبيّاً لا يقلّ أجزاؤها من الجنس والفصل المأخوذين من المادّة والصورة العقليّتين الاعتباريّتين.

فالبساطة الحقيقيّة وعلى كمال الإطلاق، منحصرة في حقيقة الوجود وصرفه، وهو الذي يكون بسيط الحقيقة بالإطلاق وفي كلّ ظرف ووعاء.

هل للواجب تعالى أجزاء حديّة؟

تارةً نبني على ما هو المشهور من اختصاص الجنس والفصل الحقيقيّين بالجواهر المركّبة من المادّة والصورة، فيختصّ ذلك بالأنواع المادّية. بناءً على ذلك فالواجب تعالى وإن كان له ماهيّة ـ كما اخترنا ـ إلاّ أنّها بسيطة غير مندرجة تحت مقولة الجوهر.

أمّا إذا قلنا إنّ الجنس والفصل يحصلان من تحليل العقل الأنواع إلى

مشتركات ومختصّات ـ وإن لم يكن الجنس مأخوذاً من المادّة، والفصل من الصورة ـ كما هو الحال في الأعراض التي هي بسائط خارجيّة غير مركّبة من مادّة وصورة، وكذلك الحال في الجواهر المجرّدة، فإنّها على هذه الوتيرة. بناءً على ذلك فإنّه يمكن أن تكون ماهيّته تعالى مركّبة من جنس وفصل حقيقيّين.

ولكن نقول: الاحتياج إلى الفصل عند ذاك لا يضرّ بوجوب الوجود، لأنّ وجوده تعالى العيني بسيط في الخارج، وهو بعينه وجود لماهيّته ولجنسها وفصلها، فلا يلزم أن يكون وجوده تعالى محتاجاً إلى شيءٍ حتّى ينافي وجوب وجوده وغناه المطلق.

بل العقل بعدما يحلّل وجوده الخاصّ به ـ تحليلاً بحسب نفس الأمر لا الواقع الخارجي ـ إلى وجود وماهيّة، ويحلّل ماهيّته تلك إلى جنس وفصل، يرى حاجة ماهيّته إلى الجنس والفصل، فهي حاجة في اعتبار العقل لا حاجة حقيقيّة بحسب الواقع الخارجي، كما أنّ سبق أجزاء الماهيّة عليها ـ المسمّى بالسبق بالتجوهر ـ سبق اعتباريّ نفس أمريّ لا حقيقيّ خارجيّ.

فإن قلت: يلزم من ذلك تركّب ذاته تعالى من أجزاء حدّية.

قلنا: لا مانع من هذا النوع من التركّب بعدما كان اعتباريّاً لا حقيقيّاً، كالتركّب من الذات والصفات، فإنّ الذات شيء والصفات شيء آخر، بحسب التحليل النفس الأمري، وإن كانت الذات والصفات موجودة بوجود واحد خارجي، كما سيأتي تحقيقه وتوضيحه.

• قوله ﷺ: «لا يُسلب عنه كمال وجوديّ».

أي كمال وجوديّ ممكن، بقرينة تعليله بقوله: «لأنّ كلّ كمال وجوديّ ممكن» ولا يخفى أنّ تقييد الكمال بالوجودي هو قيد احترازيّ، لبيان أنّ المراد من الكمال هو المرتبط بأصل الوجود بما هو وجود، لا كمالات مراتب الوجود كالحركة التي هي كمال لمرتبة الوجود المادّي، وإن كان كلّ كمال لا يكون إلاّ

أمراً وجودياً، وبهذا اللحاظ يكون الوصف توضيحياً لا احترازياً.

• **قوله تتمّل: «كلّ كمال وجوديّ ممكن، فإنّه معلول مفاض من علّة».**

ذكرنا في ثنايا البحث أنّ هذا الاستدلال غاية ما يثبت به هو وجدان الواجب تعالى لجميع الكمالات المتحقّقة فعلاً في عالم الإمكان على وجه أعلى وأشرف، ولا يثبت للواجب كلّ كمال مفروض لم يتحقّق في الواقع، وهذا هو إشكال الشيخ مصباح في تعليقته، حيث قال: «غاية ما يثبت بهذا البيان أنّ له تعالى كلّ الكمالات الحاصلة للممكنات على وجه أتمّ وأعلى، لا أنّ له كلّ كمال مفروض، وبعبارة أخرى: لا ينافي هذا البرهان فقْد الواجب لكمال لم ولن تحصل مرتبة منه للممكنات أيضاً، فتأمّل»[1].

وقد استدلّ على ذلك من خلال النظر إلى الماهيّة التي تحكي حدود الوجود، فكلّ ذي ماهيّة فهو ناقص محدود الوجود، وبنفي الماهيّة من الواجب ينتج نفي أيّ حدّ ونقص عنه، وحيث إنّ عالم الإمكان محدود متناهٍ، يملك كلّ كمالات عالم الإمكان المتحقّقة فعلاً، لانتهاء العلل إليه تعالى.

نعم، إذا قلنا بعدم تناهي عالم الإمكان فلا يرد الإشكال ويثبت أنّ كلّ كمال مفروض، فالواجب تعالى واجد له.

لكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال بما يلي:

١ ـ لا دليل على أنّ عالم الإمكان متناهٍ.

٢ ـ إنّ الإشكال مبتنٍ على إمكانيّة فرض كمال ممكن غير مخلوق، وهذا غير تامّ؛ إذ إنّه لو كان هناك كمال مفروض ولم يخلقه الواجب تعالى، فهو إمّا لعدم علمه به، والله تعالى عالم بكلّ شيء، وإمّا لعدم قدرته عليه مع أنّه تعالى قادر على كلّ شيء، أو لبخله إلاّ أنّه تعالى الجواد الغنيّ، كما سيأتي إثبات ذلك في المباحث اللاحقة.

---

(١) نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ مصباح يزدي، مصدر سابق: ص٤٢٤ رقم (٤١٤).

إذن لا يكون فرض كمال في عالم الإمكان ممكناً ولم يخلقه الواجب تعالى، وسيأتي في ما بعد إن شاء الله تعالى في الفصل السابع عشر، إذ يقول: «إنّ النظام الكونيّ في غاية ما يمكن من الحسن والإتقان»[1].

إذن عالم الإمكان لا متناهٍ[2].

وبهذا يتّضح تماميّة الاستدلال ـ بعد تتميمه بما ذكرناه ـ من بيان الدليل على عدم تناهي عالم الإمكان.

• قوله‌ﷺ: «وهو المطلوب».

أي كونه تعالى بسيطاً بحتاً، فالضمير «هو» يرجع إلى قوله: «فالحقيقة الواجبة بسيط بحت»؛ لأنّ المطلوب هو نفي التركيب عن الواجب تعالى.

• قوله‌ﷺ: «وسلب السلب وجود، وسلب النقص كمال كما قيل».

هذا من قبيل اللفّ والنشر المشوّشين، لأنّ سلب السلب هو سلب العدم الذي ذكر قبله ثانياً، أمّا سلب النقص فقد ذكر قبله أوّلاً.

وتعبيره بصيغة «كما قيل» مُشعر بضعف هذا القول؛ لأنّ سلب السلب أو سلب النقص لا يكون وجوداً أو كمال وجود، وإنّما لازمه الوجود أو كماله.

• قوله‌ﷺ: «ولو حمل الوجودات الممكنة عليه حملاً شائعاً».

خصّ المصنّف الحمل الشايع بالذِّكر في مقام الإجابة عن الإشكال، لأجل أنّ المعترض استشكل بالحمل الشايع، وإلاّ فلا فرق في الإشكال بين الحمل الشايع والأوّلي.

• قوله‌ﷺ: «بنحو أعلى وأشرف».

أي: إنّ الواجب تعالى واجدٌ لأصل الوجود وهو الجهة الإيجابيّة والكماليّة

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٣٠٨.

(٢) وهذا المعنى صرّح به العلاّمة الطباطبائي في تفسيره حيث قال: «وإلاّ لو كان محدوداً لسرى حدّه إلى فاعله فصار الفاعل محدوداً». الميزان في تفسير القرآن: ج١٣ ص٧٦ يراجع النص.

لا السلب والنقصان، فالواجب ليس منزّهاً فقط عن كلّ نقص، بل منزّه عن كلّ وجود إمكانيّ مع حيثيّته السلبيّة.

• قوله ﷺ: «المباينة الموجبة لامتناع الحمل».

أي الحمل الشايع الذي هو مورد الاستشكال عند المعترض، فإنّ المباينة بين العلّة والمعلول تحول دون وقوع الحمل الشايع؛ إذ لابدّ في كلّ حمل من اتّحاد، فإذا تباين الطرفان فلا مجال للحمل بينهما، ومنه يتّضح أنّ حمل المعلول على العلّة حمل الرقيقة على الحقيقة.

• قوله ﷺ: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء».

ليس المراد من «الأشياء» في هذه القاعدة معنىً عامّاً ينسبق إلى الذهن ويتبادر إلى الفهم، بنحو يكون شاملاً للماهيّات والهويّات، بل أرادوا بها خصوص الهويّات المحقّقة للماهيّات والوجودات الخاصّة المقوّمة لها. فمغزى دعواهم ومرمى نظرهم في هذا الأصل: أنّ الوجود الحقّ الحقيقي هو البسيط المطلق، بسعته وإحاطته وواجديّته يكون كلّ الوجودات والإنّيات بحقيقتها، فلا شيء من سنخ الوجود إلاّ وهو ـ بحقيقته وصرافته وكماله ـ موجود في البسيط المطلق بوجوده الجمعي السعي الإحاطي الكامل، وهو بوجوده الواسع الواحد جامع لجميع الحقائق بنحو أعلى وأجلّ وأشرف وأكمل.

فالبسيط المحيط كلّ الأشياء، أي كلّ الوجودات، وليس هو شيئاً منها، أي من الإنّيات المحاطة والوجودات المحدودة.

• قوله ﷺ: «إنّ الواجب لذاته تمام كلّ شيء».

تقدّم في برهان الصدّيقين عن صدر المتألّهين: «أنّ معنى تمام الشيء: هو الشيء وما يفضل عليه»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٦.

ختامه مسك

عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال في جواب الزنديق الذي قال له: «فحدّه لي» قال عليه السلام: «لا حدّ له» قال: «ولِمَ؟» قال عليه السلام: «لأنّ كلّ محدود متناهٍ إلى حدّ، وإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة، وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان، فهو غير محدود ولا متزايد ولا متناقص، ولا متجزّئ ولا متوهّم»[1].

أي إنّه لو فرض للكامل المطلق حدٌّ يتناهى عنده؛ يكون منقطعاً لدى الحدّ، فلا يكون بسيطاً؛ بداهة أنّ كلّ محدود فله باعتبار حدّه جزءان ـ بحسب التحليل العقلي النفس أمري ـ: جزء وجوديّ، وهو كون الشيء المحدود ذا مرتبة خاصّة من الحقيقة، وواجد قدر معيّن من الكمال، وجزء آخر عدمي، وهو كونه عادماً لما لا يوجد فيه من مرتبة أو مراتب أُخر، فاقداً لما يكون موجوداً لغيره من الوجودات والكمالات، وهذا ـ كما ترى ـ تركيب واضح، بل كما يُعبّر عنه: هذا التركيب شرّ التراكيب ـ كما تقدّم ـ لكونه تركيباً من الوجود والعدم.

قال القاضي سعيد القمّي معلّقاً على هذا المقطع من الحديث: «قد عرفت أنّ التحديد مطلقاً، سواء كان حسّياً أو عقليّاً، يستلزم التناهي لا محالة، أمّا الحسّي فظاهر، وأمّا العقلي فلأنّ الحدود العقليّة إنّما هي بتعيين أنّ هذا الشيء في تلك المرتبة وذلك الشيء في هذه المرتبة لا يتجاوز كلّ عن مرتبته، وهذا هو الانتهاء»[2].

---

(١) التوحيد، الباب: ٣٦، باب الردّ على الثنويّة والزنادقة، الحديث: ٣ ص٢٤٦.

(٢) شرح توحيد الصدوق، للعارف الربّاني القاضي سعيد محمد بن محمد مفيد القمّي (١٠٤٩ ـ ١١٠٧ هـ)، صحّحه وعلّق عليه: الدكتور نجف قلي حبيبي، مؤسّسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ: ج٣ ص٤٤٧.

خلاصة الفصل الرابع

أقام المصنّف خمسة براهين لنفي تركيب الواجب بأيّ نحو من أنحاء التركيب، وقد اختصّ كلّ واحد من هذه البراهين لنفي بعض ضروب التركيب.

١ ـ البرهان الأوّل لنفي الأجزاء الفعليّة عن الواجب، وحاصله أنّه حيث ثبت في الفصل السابق أنّ الواجب لا ماهيّة له، فلا حدّ منطقياً له من الجنس والفصل، فلا أجزاء له من المادّة والصورة سواء عقليّة أم خارجيّة.

٢ ـ البرهان الثاني لنفي الأجزاء الخارجيّة، حاصله: لو كان للواجب جزء خارجيّ لكان ذلك الجزء متقدّماً على الواجب بالوجود، لتقدّم الأجزاء على الكلّ في الوجود، فيستلزم توقّف الواجب على ذلك الجزء في الوجود، والتوقّف على الغير علامة المعلوليّة المنافية لوجوب الوجود بالذات. هذا أوّلاً، وثانياً يستلزم سبق الواجب بغيره فيكون حادثاً فيكون ممكناً وهو خلاف كونه واجب الوجود.

٣ ـ البرهان الثالث لنفي الأجزاء الخارجيّة أيضاً، وحاصله: لو كان الواجب مركّباً من أجزاء خارجيّة فلا يخلو من احتمالات ثلاثة:

• الاحتمال الأوّل: أن تكون الأجزاء واجبة بالذات وهو محال؛ لصيرورة العلاقة بين الأجزاء الواجبة بالذات إمكاناً بالقياس، والإمكان بالقياس ينافي فرض كون الواجب مركّباً حقيقياً من هذه الأجزاء.

• الاحتمال الثاني: أن تكون جميع الأجزاء ممكنة، وهو باطل أيضاً لأنّه يستلزم توقّف الواجب على الممكن ودخول الماهيّة في حقيقة الواجب، وقد تقدّم بطلانه.

• الاحتمال الثالث: أن تكون بعض الأجزاء ممكنة وبعضها واجبة، وهو محال كما تقدّم في الاحتمال الثاني.

٤ ـ البرهان الرابع لنفي الأجزاء المقداريّة، وحاصله: لو فرض للواجب جزء مقداريّ فهو إمّا ممكن وإمّا واجب، فإن كان ممكناً فهو محال؛ لأنّ الممكن له ماهيّة والواجب لا ماهيّة له، ويستحيل مغايرة أجزاء الكلّ له، لأنّه يلزم ما فرض أنّه جزء ليس بجزء.

فإن كان الجزء المقداري واجباً، لزم أن يكون ذلك الجزء بالقوّة ـ لأنّ الجزء المقداري حقيقته بالقوّة لا بالفعل ـ وهو ينافي الوجوب الذاتي لذلك الجزء.

٥ ـ البرهان الخامس لنفي القسم السادس من التركيب من الوجود والعدم، وحاصله:

الصغرى: أنّ الواجب لا يسلب منه كمال وجوديّ لأنّه واجد لكلّ وجود وكمال وجوديّ في عالم الإمكان.

الكبرى: كلّ مركّب من الوجود والعدم يسلب منه كمال وجوديّ.

ينتج: أنّ الواجب ـ كما هو واضح ـ غير مركّب من الوجود والعدم، وهو المطلوب.

٦ ـ واجه هذا الاستدلال إشكالين:

الأوّل: أنّ كون الواجب له كلّ وجود وكمال وجوديّ، ينافي ما ثبت في محلّه من وجود صفات سلبيّة للواجب تعالى، من قبيل أنّه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ونحوها.

والجواب: إنّ ما يُسلب عنه تعالى يرجع إلى سلب الأعدام والنقائص، وسلب السلب وجود، وسلب النقصان كمال وجود، كما قال صدر المتألّهين[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١١٤.

الثاني: أنّ كون الواجب كلّ الأشياء، لأنّه بسيط الحقيقة، لازمه صحّة حمل كلّ وجود وكمال وجود على الواجب، ولازمه عينيّة الواجب والممكن، وهو خلاف الضرورة والبرهان.

والجواب: إنّ المقصود بالحمل في المقام هو حمل الحقيقة والرقيقة، لا الحمل الأوّلي ولا الشائع، ومن الواضح أنّ هذا النحو من الحمل هو حمل المحمول على الموضوع بحيثيّته الإيجابيّة فقط، أي حمل أصل الوجود والكمال الوجودي، دون الحيثيّة السلبيّة، أي دون حمل الماهيّات والحدود والنقائص.



الفصل الخامس

في توحيد الواجب لذاته

وأنه لا شريك له في وجوب الوجود


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

بعد أن تقدّم الكلام في الفصول السابقة في إثبات الواجب تعالى وأنّه أحديّ صرف غير مركّب بأيّ نوع من أنواع التركيب، شرع في هذا الفصل في إثبات أنّ الواجب تعالى غير متعدّد خارجاً، وأنّه واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة التي يستحيل معها فرض واجب آخر.

فقد كانت البراهين المتقدّمة غاية ما تثبته هو إثبات الواجب تعالى دون الالتفات إلى أنّه واحد أم متعدّد، عدا برهان الصدّيقين الذي يمكن من خلاله إثبات وحدته تعالى وأنّه غير متعدّد خارجاً، كما أشرنا لذلك في ما تقدّم.

ومن هنا كان لابدّ من استئناف بحث جديد لإثبات وحدة الواجب خارجاً، لذا عقد المصنّف هذا الفصل لبيان اختصاص واجب الوجود بذاته المقدّسة. وعلى هذا الأساس فإنّ التوحيد المبحوث عنه في هذا الفصل هو التوحيد الواحدي، أي غير المتعدّد خارجاً، دون غيره من أقسام التوحيد الأخرى كالتوحيد في الربوبيّة والتوحيد في الخالقيّة والتوحيد الصفاتي، وإن كانت سائر أقسام التوحيد الأخرى تدخل بالضرورة في هذا المعنى، كما سيتّضح في الفصول اللاحقة .

وممّا ينبغي الالتفات إليه أنّ المصنّف جعل موقعيّة هذا البحث عقيب بحث التوحيد الأحدي (البحث في بساطة الواجب) المتقدّم في الفصل السابق، على خلاف صدر المتألّهين الذي بحث التوحيد الواحدي (الكثرة الخارجيّة) أوّلاً ثمّ أعقبها بالتوحيد الأحدي (الكثرة الداخليّة) ولعلّ السبب في تقديم المصنّف لبحث التوحيد الأحدي هو لأنّ جملة من الأدلّة التي تثبت التوحيد الواحدي هي عين الأدلّة التي أقامها لإثبات التوحيد الأحدي.

قَد تبيَّنَ فِي الفصولِ السابقةِ أنَّ ذاتَ الواجبِ لذاتِهِ عينُ الوجودِ الذي لا ماهيّةَ لهُ ولا جزءَ عدميَّ فيهِ، فهو صِرْفُ الوجودِ، وصِرْفُ الشيءِ واحدٌ بالوحدةِ الحقّةِ التي لا تتثنّى ولا تتكرَّرُ، إذْ لا تتحقّقُ كثرةٌ إلاّ بتميُّزِ آحادِها، باختصاصِ كلٍّ منها بمعنىً لا يوجَدُ فِي غيرِه، وهو ينافِي الصرافةَ، فكلّما فَرضْتَ له ثانياً عادَ أوّلاً.

فالواجبُ لذاتِهِ، واحدٌ لذاتِهِ ـ كما أنّه موجودٌ بذاتِه، واجبٌ لذاتِه ـ وهوَ المطلوبُ. ولعلَّ هذا هُوَ مرادُ الشيخِ بقولِهِ فِي التعليقاتِ: «وجودُ الواجبِ عينُ هويّتِه، فكونُه موجوداً عينُ كونِه هوَ، فلا يوجدُ وجودُ الواجبِ لذاتِه لغيرِه» انتهى.

برهانٌ آخرُ: لو تعدَّدَ الواجبُ بالذاتِ، كأن يُفرَضَ واجبانِ بالذاتِ، وكانَ وجوبُ الوجودِ مشتركاً بينهُما، وكان تميُّزُهما بأمرٍ وراءَ المعنَى المشتركِ بينَهُما، فإن كانَ داخلاً فِي الذاتِ، لزِمَ التركُّبُ، وهو ينافِي وجوبَ الوجودِ. وإن كانَ خارجاً منها، كانَ عَرَضياً معلّلاً، فإن كانَ معلولاً للذاتِ، كانتِ الذاتُ متقدّمةً على تميُّزِها بالوجودِ، ولا ذاتَ قبلَ التميُّزِ، فهو محالٌ، وإن كانَ معلُولاً لغيرِه، كانتِ الذاتُ مفتقرةً فِي تميُّزِها إلى غيرِها، وهو محالٌ.

فتعدُّدُ واجبِ الوجودِ على جميعِ تقاديرِه محالٌ.

وأُورِدَ عليهِ الشبهةُ المنسوبةُ إلَى ابنِ كمُّونَةَ ـ وفِي الأسفار: أنَّ أوّلَ مَن ذكرَهَا الشيخُ الإشراقيُّ فِي المطارَحاتِ، ثمّ ذكرَها ابنُ كمُّونةَ ـ وهو مِن شُرّاحِ كلامِه (فِي بعضِ مصنّفاتِه، واشتهرتْ باسمِه) بأنّه لِمَ لا

يجوزُ أن يكونَ هناكَ ماهيّتانِ بسيطتانِ، مجهولتا الكُنهِ، متباينتانِ بتمامِ الذاتِ، ويكونُ قولُ الوجودِ عليهما قولاً عَرَضياً.

وَهذهِ الشبهةُ كما تجري علَى القولِ بأصالةِ الماهيّةِ المنسوبِ إلى الإشراقيّينَ، تجري علَى القولِ بأصالةِ الوجودِ، وكونِ الوجوداتِ حقائقَ بسيطةً متباينةً بتمامِ الذاتِ، المنسوبِ إلَى المشّائين.

والحجّةُ مبنيّةٌ على أصالةِ الوجودِ، وكونِهِ حقيقةً واحدةً مشكّكةً ذاتَ مراتبَ مختلفةٍ.

وأُجيبَ عَنِ الشبهةِ بأنّها مبنيّةٌ علَى انتزاعِ مفهومٍ واحدٍ مِن مصاديقَ كثيرةٍ متباينةٍ بما هيَ كثيرةٌ متباينةٌ، وهو مُحالٌ.

المراد من الوحدة

تضمّن هذا الفصل أربعة براهين لإثبات وحدة واجب الوجود، لكن قبل ذلك لابدّ من بيان معنى التوحيد المبحوث عنه في المقام.

الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة الضروريّة التصوّر، المستغنية عن التعريف، كمفهوم الوجود والوجوب والإمكان ونحوها؛ لذا قال المصنّف: «فالحقّ أنّ تعريفهما بما عُرّفا به تعريف لفظيّ، يُراد به التنبيه على معناهما وتمييزه من بين المعاني المخزونة عند النفس.

فالواحد، هو الذي لا ينقسم من حيث إنّه لا ينقسم، والتقييد بالحيثيّة، ليندرج فيه الواحد غير الحقيقي الذي ينقسم من بعض الوجوه، والكثير هو الذي ينقسم من حيث إنّه ينقسم»[1].

أقسام الوحدة: الوحدة الحقّة والوحدة العدديّة

تنقسم الوحدة ـ كما ذكر المصنّف ـ إلى «الواحد الحقيقي، والواحد غير الحقيقي» ثمّ بيّن أنّ الواحد الحقيقي هو: «ما اتّصف بالوحدة لذاته من غير واسطة في العروض كالإنسان الواحد» بخلافه غير الحقيقي فإنّه ليس كذلك.

ثمّ أشار إلى أنّ الواحد الحقيقي: «إمّا ذات هي عين الوحدة، وإمّا ذات متّصفة بالوحدة، والأوّل هو صرف الشيء الذي لا يتثنّى ولا يتكرّر، وتسمّى وحدته وحدة حقّة، والواحد والوحدة هناك شيء واحد، والثاني كالإنسان الواحد»[2].

بيانه: إنّ الوحدة على قسمين أساسيّين هما: الوحدة الحقّة والوحدة العدديّة.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الأوّل من المرحلة السابعة، ص١٣٨.

(٢) المصدر نفسه: الفصل الثاني من المرحلة السابعة، ص١٤٠.

• أمّا الوحدة الحقّة، فالمراد منها هو أن تكون الذات عين الوحدة، بمعنى أنّه لا يمكن أن تتكثّر مع بقاء ذاتها، وعليه فلا يتصوّر زوال وحدتها إلاّ بعد زوال ذاتها، فزوال الوحدة لا يمكن فرضه، ولذا عرّف المصنّف في بداية الحكمة الوحدة الحقّة بأنّها: «الوحدة التي يستحيل معها فرض التكثّر»[١].

إذن فليست الوحدة الحقّة ـ كما أشير في النصّ السابق ـ هي مجرّد أن تكون عين الذات، وإلاّ لو كان ذلك كافياً في كون الوحدة وحدة حقّة، لكانت وحدة الوحدة نفسها أيضاً وحدة حقّة، لما ذكره المصنّف «من أنّ وحدة الوحدة هي عين ذاتها، فهي واحدة بذاتها»[٢] نظير الوجود فإنّه موجود بذاته، مع أنّهم عدّوا وحدة الوحدة من أقسام الوحدة غير الحقّة، وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «والواحد بالوحدة غير الحقّة، إمّا واحد بالخصوص وإمّا واحد بالعموم... والواحد بالخصوص، إمّا أن لا ينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة أيضاً كما لا ينقسم من حيث صفة وحدته أو ينقسم، والأوّل إمّا نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام وإمّا غيره..»[٣] وليس ذلك إلاّ لأنّ وحدة الوحدة لا تمنع أن تتكثّر، بأن تكون هناك وحدة أخرى هي أيضاً عين الوحدة، وهكذا. فيمكن تعدّدها، وبتعدّدها يحصل العدد، وهذا بخلاف الوحدة الحقّة، ولذا سمّوا هذه الوحدة بأنّها واحد لا بالعدد.

• أمّا الوحدة العدديّة، وهي التي تقع في قِبال الوحدة الحقّة، فهي التي إذا انضمّ إليها شيء آخر صارا اثنين، وإذا انضمّ إليهما آخر صرن ثلاثة، وهكذا.

ومن أهمّ خصائص الوحدة العدديّة، المحدوديّة والانتهاء، فما لم ينته الأوّل لا تصل النوبة إلى الثاني، على خلاف الوحدة الحقّة، فإنّها غير محدودة

---

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة، ص١٥٧.

(٢) المصدر نفسه: الفصل الأوّل من المرحلة السابعة، ص١٤٠.

(٣) المصدر نفسه: الفصل الثاني من المرحلة السابعة، ص١٤٠.

وغير متناهية، فيستحيل أن يكون لها ثانٍ. فالواجب تعالى لا يوجد له ثانٍ، ولا لا يمكن أن يفرض له، لأنّ وحدته حقّة، ومن أهمّ خواصّها عدم قبولها للتكرّر، لأنّ الواحد فيها سنخ واحد لا نهاية له، فيستحيل أن يقبل الثاني. وهذه الوحدة هي المبحوث عنها في هذا الفصل.

بعد أن اتّضح المراد من الوحدة في المقام، سوف نستعرض الأدلّة التي ساقها المصنّف:

الأوّل: برهان الصرافة

يمكن صياغة هذا البرهان بالصورة التالية:

الصغرى: الواجب تعالى صرْفٌ.

الكبرى: الصرف لا يتثنّى ولا يتكرّر.

ينتج: الواجب لا يتثنّى ولا يتكرّر.

أمّا الصغرى، فيمكن إثباتها بوجهين؛ الأوّل: أنّه تعالى لا ماهيّة له، والماهيّة حدّ الوجود، فهو تعالى لا حدّ له، فوجوده غير مركّب من الإيجاب والسلب، فهو صِرْف الوجود. الثاني: أنّه تعالى ليس له جزء عدمي، أي ليس مركّباً من الوجود والعدم.

ومن الواضح أنّ الوجه الأوّل مبتنٍ على ما تقدّم في الفصل الثالث، والوجه الثاني مبنيّ على ما مرّ في الفصل الرابع.

وأمّا الكبرى ـ وهي أنّ الصِرْف لا يتثنّى ولا يتكرّر ـ فلكي تتّضح جيّداً لابدّ أن نبيّن المراد من الصرافة في المقام، لأنّ الصرافة كما تقع وصفاً للوجود، كذلك تقع وصفاً للماهيّة.

معنى الصرافة وأقسامها

الصرافة تعني: الخلوص. فالصرف هو الخالص غير ممزوج بشيء آخر. ومن أقسامها الصرافة في الماهية، والصرافة في الوجود.

• الصرافة في الماهيّة: يُراد بها الماهيّة المطلقة. أي: أنّ كلّ ماهيّة ـ سواء كانت ماهيّة نوعيّة أم جنسيّة ـ إذا جُرّدت عن جميع العوارض المشخّصة فهي واحدة صرفة، نظير ماهيّة البياض فهي ماهيّة صرفة لا تتكرّر ولا ثاني لها، وكلّما فرضنا لها ثانياً عاد أوّلاً. ومن خصائص صرافة الماهيّة أنّها وإن كانت لا تتكرّر ولا ثاني لها إلاّ أنّها لا تمنع من وجود ماهيّة أخرى صرفة غيرها، فإنّ ماهيّة البياض وإن كانت صرفة لكنّها لا تمنع من تحقّق ماهيّة صرفة أخرى كماهيّة السواد، وماهيّة الإنسان والشجر...

وفي هذا الضوء يتّضح أنّه بناءً على أصالة الماهيّة، فإنّ الواجب تعالى وإن كان حقيقة صرفة لا تتكرّر؛ إلاّ أنّ ذلك لا يمنع من وجود ماهيّة أخرى صرفة بواجب آخر. وعلى هذا الأساس يتّضح أنّ الصرافة في البرهان المذكور ليس المقصود منها الصرافة في الماهيّة؛ لأنّها لا تمنع من تحقّق ماهيّة صرفة أخرى، فلا تنفي تعدّد الواجب تعالى.

• الصرافة في الوجود: وهي تساوق البساطة واللا تناهي، الذي يستحيل أن يكون له ثانٍ، لأنّ فرض الثاني يستلزم تحديد الأوّل، وحيث إنّ الأوّل لا حدّ له ولا متناهٍ، فلا يمكن فرض الآخر. فالصرف الملازم لعدم التناهي هو معنى الواحد بالوحدة الحقّة التي يستحيل معها فرض آخر، وعليه يُحمل كلام شيخ الإشراق القائل: «صرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلّما فرضته، فإذا نظرت فهو هو، إذ لا ميز في صرف الشيء»[1].

وهذا هو المعنى المُراد من الصرافة في البرهان المذكور، التي ترجع إلى الكمال اللامتناهي، وهذا هو المراد من الصرافة في الاستدلال.

فحيث إنّ الواجب تعالى صرف بسيط غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركيب، فتكون وحدته وحدة حقّة يستحيل معها فرض واجب آخر، وذلك

---

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، التلويحات: ج١ ص٣٥.

لأنّه لو فرض له ثانٍ، كان له كمال مستقلّ به يفقده الواجب الأوّل، فيلزم أن يكون الواجب متّصفاً بعدم ذلك الكمال الموجود في الواجب الآخر المفروض، وهذا ينافي صرافة وجوده.

إذن فالواجب تعالى واحد بالوحدة الحقّة التي لا تقبل التكثّر ولا التكرّر. وبتعبير صدر المتألّهين في «أسرار الآيات»: «كلّ ما حقيقته نفس الوجود الصرف الذي لا أعمَّ منه، فلا يمكن فرض الاثنينيّة فيه، فضلاً عن جواز وقوع المفروض»[1].

الثاني: برهان لزوم التركّب ممّا به الامتياز وما به الاشتراك

يعدّ هذا البرهان من البراهين المشهورة والمعروفة في هذا المجال.

تقريره: لو كان واجب الوجود متعدّداً، كما لو كانا اثنين مثلاً، فلا يخلو: إمّا أن لا يوجد بينهما تفاوت وافتراق بوجه من الوجوه، وباعتبار من الاعتبارات أصلاً، أو يوجد.

فإن لم يكن ـ بوجهٍ ما ومن أيّة حيثيّة فرضت ـ فرق وتفاوت في البين، وكان الواجبان المفروضان متساويين متماثلين من كلّ وجه وبأيّ حيث وفي كلّ اعتبار، إذن فمن أين جاء التكثّر؟ وكيف حصل الميْز والتعدّد؟ وممّ نشأت البينونة والفرقة بين المِثلين؟ وبِمَ صار الواحد اثنين؟

وإن كان بينهما تفاوت واختلاف، ووُجد فيهما مَيز وافتراق، فلا محالة يكون بينهما وجه اشتراك ووجه امتياز.

ومن الواضح أنّ وجه الاشتراك بينهما هو وجوب الوجود ـ كما هو المفروض ـ وأمّا وجه الامتياز فهو إمّا ذاتيّ باب الإيساغوجي وهو الذاتي، وإمّا عرضيّ ولا ثالث لهما؛ لأنّ الشيء إمّا أن يكون داخلاً في الماهيّة، أو خارجاً عنها، وهو العَرَضي.

---

(١) نقلاً عن حاشية الحكيم السبزواري، الحكمة المتعالية: ج١، ص١٣٤، حاشية رقم (٢).

فإن كان وجه الامتياز ذاتيّاً، يلزم تركّب واجب الوجود ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، وهو محال، لأنّ التركّب يعني احتياج الواجب إلى الأجزاء، وهو يتنافى مع وجوب الوجود بالذات.

إذن فرْض ما به الامتياز أمراً ذاتياً، باطل.

أمّا الفرْض الثاني، وهو أنّ ما به الامتياز أمرٌ عَرَضي، فحيث إنّ كلّ عَرَضيّ معلّل، فعلّته إمّا نفس الذات الواجبة، وإمّا خارجة عن الذات. فإن كانت الذات هي العلّة لزم:

أوّلاً: تقدّم الذات على تميّزها وتعيّنها بالوجود؛ لتقدّم العلّة على المعلول، وهو محال، لأنّه يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال.

وثانياً: أن يكون مُعطي الشيء فاقداً له، لأنّه إن كانت علّة الامتياز هي الذات الواجبة من جهة وجوب الوجود وهي الجهة المشتركة، فمن المعلوم أنّ وجوب الوجود هي جهة الاشتراك وهي فاقدة لجهة الامتياز، وفاقد الشيء لا يُعطيه. إذن علّة الامتياز ليست نفس الذات الواجبة، فلابدّ أن تكون علّة الامتياز خارجة عن الذات المقدّسة، لكنّه محال أيضاً، لأنّه يلزم حاجة الواجب في التمييز إلى الغير، والاحتياج ينافي وجوب الوجود بالذات.

وبهذا يتّضح أنّه على جميع التقادير لو فرضنا أنّ الواجب متعدّد، يلزم إمّا التركّب، وإمّا كون الشيء متقدّماً على نفسه، وإمّا أن يكون مُعطي الشيء فاقداً له، وإمّا أن يكون الواجب محتاجاً لغيره في التميّز، والتالي بجميع أقسامه باطل، فالمقدّم ـ وهو أنّ الواجب متعدّد ـ باطلٌ أيضاً.

قال صدر المتألّهين: «استدلّ في المشهور على هذا المقصد، بأنّه لو تعدّد الواجب لذاته، فلابدّ من امتياز كلّ منهما عن الآخر.

- فإمّا أن يكون امتياز كلّ منهما عن الآخر بذاته، فيكون مفهوم واجب الوجود محمولاً عليهما بالحمل العَرَضي، وكلّ عارض معلول للمعروض،

فرجع إلى كون كلّ منهما علّة لوجوب وجوده، وقد بانَ بطلانه.

وإمّا أن يكون الامتياز بالأمر الزائد على ذاتيهما، فذلك الزائد:

• إمّا أن يكون معلولاً لذاتيهما، وهو مستحيل، لأنّ الذاتين إن كانتا واحدة، كان التعيّن أيضاً واحداً مشتركاً، فلا تعدّد ذاتاً ولا تعيّناً، والمفروض خلافه، هذا خلف.

• وإن كانتا متعدّدة كان وجوب الوجود ـ أعني الوجود المتأكّد ـ عارضاً لهما، وقد تبيّن في ما سبق بطلانه، من أنّ وجود الوجوب لا يزيد على ذاته.

• وإمّا أن يكون معلولاً لغيرهما، فيلزم الافتقار إلى الغير في التعيّن، وكلّ مفتقر إلى غيره في تعيّنه يكون مفتقراً إليه في وجوده، فيكون ممكناً لا واجباً»[١].

وقال الاشتياني في تعليقته على شرح المنظومة: «إنّ صِرْف الوجود، لو فرضنا عدم اقتضائه للوحدة، وفرضنا إمكان تعدّده، فلا شكّ أنّه على فرْض التعدّد، هذه الأفراد تكون مشتركة في وجوب الوجود، الذي يجب أن يكون ذاتيّاً مشتركاً بينها، لأنّه لو كان عَرَضياً لكان معلّلاً، لأنّ كلّ عَرَضيّ معلّل.

وما به الاشتراك الذاتي يستلزم ما به الامتياز الذاتي، فيلزم تركيب كلّ واحد من الواجبين من جزئين: أحدهما ما به الاشتراك، والثاني ما به الامتياز، والتركيب مستلزم للاحتياج إلى الأجزاء، التي هي غير الكلّ، والمحتاج إلى الغير ممكن.

وأيضاً هذه الأجزاء لا يمكن أن تكون واجبة، بل يجب أن تكون ممكنة؛ لعدم إمكان تحقّق التركيب الحقيقي في الواجبات، والمحتاج إلى الممكن ممكن، مع أنّه لو احتاج الأجزاء إلى الكلّ، والكلّ إليها، فهو مستلزم للدور»[٢].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٥٧.

(٢) تعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ميرزا مهدي الاشتياني، تحقيق: عبد الجواد فلاطوري ومهدي محقّق: ص٥٠٥.

شبهة ابن كمّونة

لقد استحوذت شبهة ابن كمّونة[1] على اهتمام الفلاسفة منذ القِدم، إذ سجّل التاريخ أنّ ولادة هذه الشبهة كانت على يد شيخ الإشراق، ومن ثمّ عُرفت باسم ابن كمّونة.

لكنّ الصحيح أنّ الشبهة كانت موجودة قبل شيخ الإشراق، لذا يقول الميرداماد في القبسات: «وهذا الإعضال ـ يعني الشبهة المذكورة ـ معزى على ألسن هؤلاء المحدثة إلى رجل من المتفلسفين المحدثين يُعرف بابن كمّونة، لكنّه ليس أوّل من اعتراه هذا التشكيك، كيف والأقدمون كالعاقبين قد وكّدوا القضيّة عنه وبذلوا مجهودهم في سبيل ذلك قروناً ودهوراً»[2].

وهذا المعنى يؤكّده أيضاً صدر المتألّهين في الأسفار حيث يقول بعد أن قدّم جواباً لهذه الشبهة: «وبهذا يندفع ما تشوّشت به طبائع الأكثرين، وتبلّدت أذهانهم ممّا يُنسب إلى ابن كمّونة، وقد سمّاه بعضهم بافتخار الشياطين، لاشتهاره بإبداء هذه الشبهة العويصة، والعقدة العسيرة الحلّ، فإنّي قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممّن تقدّمه زماناً»[3].

لكي تتضح هذه الشبهة لابدّ من بيان أمرين، يختصّ الأوّل ببيان كيفيّة التمايز بين الماهيّات، والآخر يرمي للإشارة إلى بيان أقسام الأعراض.

---

(١) ابن كمونة عزّ الدولة سعد بن منصور، وكان من علماء اليهود، وله كتاب باسم «تنقيح الأبحاث عن الملل الثلاث» الذي أثبت حقّانيّة اليهود، بعد إبطال الإسلام والمسيح، وقد أسلم بعد ذلك، وله تأليفات عديدة منها كتاب عِلمي المنطق والحكمة، وآخر في أبديّة نفس الإنسان، وله شرح على تلويحات الشيخ الإشراقي. وكان من تلاميذ الشيخ الإشراقي، وقد توفّي ابن كمونة سنة ٦٨٣هـ. انظر هداية العارفين: ج١، ص٣٨٥، نقلاً عن شرح المنظومة للحكيم السبزواري، علّق عليه آية الله حسن زاده الآملي: ج٣ ص٥١٤.

(٢) المصدر نفسه: ج٣، ص٥١٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ص١٣٢.

الأمر الأوّل: في كيفيّة تمايز الماهيّات

تتميّز الماهيّات فيما بينها بأحد الأمور التالية:

- التميّز بتمام الذات، كالأجناس العالية البسيطة.
- التميّز ببعض الذات، كالتمايز بالفصول فيما لو كان الاشتراك بينها بالجنس، كتميّز ماهيّة الإنسان والفرس بالناطقيّة والصاهليّة.
- التميّز بأمر خارج عن الذات، كما إذا اشترك شيئان بماهيّة نوعيّة واحدة، فيتمايزان ببعض الأعراض المفارقة، كتميّز زيد الطويل عن عمرو القصير، بالطول والقصر.

قال المصنّف: «الأشياء المشتركة في معنىً كلّي، يتميز بعضها من بعض بأحد أمور ثلاثة: فإنّها إن اشتركت في عَرَضيّ خارج من الذات فقط، تميّزت بتمام الذات، كالنوعين من مقولتين من المقولات العَرَضيّة المشتركين في العرضيّة، وإن اشتركت في ذاتيّ، فإن كان في بعض الذات (ولا محالة هو الجنس) تميّزت ببعض آخر (وهو الفصل) كالإنسان والفرس المشتركين في الحيوانيّة المتميّزين بالنطق والصهيل، وإن كان في تمام الذات تميّزت بعَرَضيّ مفارق، إذ لو كان لازماً لم يخل منه فرد، فلازم النوع لازم لجميع أفراده»[1].

الأمر الثاني: أقسام الأعراض

يمكن تقسيم الأعراض التي تحمل على الماهيّات إلى قسمين:

القسم الأوّل: المحمولات بالضميمة: وهي الأعراض التي تحتاج إلى علّة لكي تحمل على الماهيّة، من قبيل حمل البياض على الجدار، وحمل الحرارة على الجسم، وحمل العلم على زيد، فإنّ هذه الأعراض المحمولة ليست ذاتيّة

---

(١) نهاية الحكمة، الفصل الثالث من المرحلة الخامسة: ص٧٥، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٢ ص٩، مجموعات مصنّفات شيخ الإشراق، المطارحات: ص٣٣٤.

للماهيّات المحمولة عليها، لذا تحتاج في حملها إلى علّة.

القسم الثاني: المحمولات من صميمه أو الخارج المحمول: وهي الأعراض التي لا يحتاج في حملها إلى علّة خارجة عن المحمول عليه، لأنّها منتزعة من صميم ذلك الشيء المحمول عليه، من قبيل الفوقيّة، فإنّ نسبتها إلى السقف منتزعة من ذات السقف، وكالإمكان بالنسبة للماهيّة، فلا يحتاج حمل الإمكان على الماهيّة إلى علّة، لأنّه منتزع من حاقّ الماهيّة، وكذلك حمل مفهوم الشيء على أيّ موجود فإنّه لا يحتاج إلى علّة، لأنّ مفهوم الشيئيّة منتزع من حاقّ الموجود وليس بخارج عنه. وهكذا الأمر بالنسبة لمفهوم واجب الوجود حين نقول: «الباري تعالى واجب الوجود» فإنّه منتزع من ذاته المقدّسة، ولا يحتاج في حمله على الذات المقدّسة إلى علّة.

وهذا القسم من الأعراض هي التي تسمّى محمولات من صميمه أو الخارج المحمول. ومن أهمّ خصائص هذا النحو من الأعراض أنّ حملها على الأشياء لا يجعل تلك الأشياء مركّبة، فإنّ حمل مفهوم الشيئيّة على الماهيّات البسيطة، كقولنا: «الأين شيء، الكمّ شيء - أو حمل وجوب الوجود تعالى - لا يجعل من تلك الماهيّات البسيطة أو الذات المقدّسة مركّبة، لأنّ هذه المحمولات ليست شيئاً خارجاً عمّا حملت عليه، وإنّما انتزعت من حاقّ موضوعها.

قال المصنّف: «المفاهيم المعتبرة في الماهيّات، وهي التي تؤخذ في حدودها وترتفع الماهيّات بارتفاعها، تسمّى ذاتيّات. وما سوى ذلك ممّا يحمل عليها، وهي خارجة من الحدود كالكاتب من الإنسان والماشي من الحيوان، تُسمّى عَرَضيّات.

والعَرَضي قسمان: فإنّه إن توقّف انتزاعه وحمله على انضمام، كتوقّف انتزاع الحارّ وحمله على الجسم على انضمام الحرارة إليه، سُمّي محمولاً بالضميمة، وإن لم يتوقّف على انضمام شيء إلى الموضوع، سُمّي الخارج المحمول، كالعالي

والسافل»[١].

وعلى هذا الأساس يتّضح بطلان الرأي القائل «بأنّ كلّ عَرَضي معلّل» بنحو الإطلاق، وإنّما الصحيح أنّ تلك القاعدة مختصّة بالأعراض المحمولة بالضميمة، لا أعراض الخارج المحمول، فإنّها لا تحتاج في حملها إلى علّة، لأنّها منتزعة من حاقّ ذات الشيء.

إذا تبيّن ذلك فإنّ حاصل الشبهة هو:

إنّ قولكم: «لو تعدّد واجب الوجود إمّا يلزم التركّب وإمّا يلزم الاحتياج إلى الغير...» غير تامّ؛ لأنّه يمكن فرض تعدّد واجبي الوجود ولا يلزم التركّب في الواجب، ولا يكون الواجب معلّلاً؛ وذلك كما إذا كان هناك واجبان ذوا ماهيّتين بسيطتين متباينتين بتمام الذات ـ كما تقدّم في الأمر الأوّل من أنّ الماهيّات البسيطة تتمايز بتمام الذات ـ ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما محمولاً عليهما من دون حاجة إلى علّة، لأنّه مفهوم عرضيّ خارج المحمول لا يحتاج في حمله على الواجب إلى علّة ـ كما تقدّم في الأمر الثاني ـ.

بعبارة أوضح: لا مانع من فرض وجود واجبين كلّ منهما بسيط، مغاير للآخر بتمام الذات، ويشتركان في وجوب الوجود الذي هو أمرٌ عرضيّ خارج عن ذاتيهما منتزع منهما معاً.

ومن الواضح أنّ هذه الشبهة واضحة الورود على القول بأصالة الماهيّة وأنّ الماهيّات حيثيّة ذواتها حيثيّة الكثرة، فإنّ فرض ماهيّتين واجبتين بسيطتين بالنحو المتقدّم لا محذور فيه، نظير الماهيّات البسيطة للأجناس العالية؛ ولذا قال صدر المتألّهين: «هذه الشبهة شديدة الورود على أسلوب المتأخّرين القائلين باعتبارية الوجود، حيث إنّ الأمر المشترك بين الموجودات ليس عندهم إلاّ هذا الأمر العامّ الانتزاعي، وليس للوجود المشترك فرد حقيقيّ

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الرابع من المرحلة الخامسة، ص٧٧.

عندهم، لا في الواجب ولا في الممكن، وإطلاق الوجود الخاصّ على الواجب عندهم ليس إلاّ بضرب من الاصطلاح، حيث أطلقوا هذا اللفظ على أمر مجهول الكُنه»[1].

ورود شبهة ابن كمّونة على القول بأصالة الوجود

إنّ شبهة ابن كمّونة لا تختصّ بالقول بأصالة الماهيّة، وإنّما ترد أيضاً على القول بأصالة الوجود وأنّ الوجودات حقائق متباينة كما هو مذهب المشّاء. إذ على هذا المبنى يمكن فرض واجبين متباينين بتمام حقيقتيهما ويُنتزع منهما مفهوم واجب الوجود، ولا يلزم التركيب كما تقدّم في الثاني.

وإلى هذه الحقيقة أشار السبزواري بقوله: «شبهة ابن كمّونة شديدة الورود على طائفتين: إحداهما الطائفة الذين أشار إليهم المصنّف‌ فإنّهم حيث قالوا بأصالة الماهيّة.... وثانيهما: الذين قالوا بعدم السنخية بين العلّة والمعلول، بل بين وجود ووجود، ولو كالسنخيّة بين الشيء والفيء، سواء قالوا بالاشتراك اللفظي في الوجود حذراً من السنخيّة أو بالاشتراك المعنويّ، بل وإن قالوا بأصالة الوجود ولكن قالوا فيه بحقائق متبائنة بذواتها البسيطة بحيث لا حيثيّة اتّفاق بينهما تكون عين ما به الاختلاف، بل أقول: دفعها على هؤلاء أصعب من دفعها على أولئك [القائلين بأصالة الماهيّة] بل لا تنحلّ لأنّها من لوازم ذلك المذهب، حيث لا يشعرون، لكنّهم ينطقون بالتوحيد وبه يعتقدون؛ لأنّهم إذا جوّزوا عدم تلك السنخيّة بين العلّة والمعلول فليجوّزوا بين علّتين وواجبين»[2].

إذن هذه الشبهة واردة أيضاً على القول بأصالة الوجود وأنّه حقائق متباينة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٥٨.

(٢) المصدر نفسه: الحاشية رقم (٣).

مناقشة شبهة ابن كمونة

انحصرت مناقشة المصنّف لهذه الشبهة بإبطال المباني التي ارتكزت عليها.

أمّا بالنسبة لورود الشبهة على أصالة الماهيّة، فكان حاصل مناقشة المصنّف هو إبطال هذا المبنى لما تقدّم في المرحلة الأولى من أنّ الصحيح هو اعتباريّة الماهيّة وأصالة الوجود[1]، مضافاً إلى أنّ الشبهة تتضمّن إثبات الماهيّة للواجب تعالى، وقد تقدّم استحالته ـ كما هو المشهور ـ.

أمّا مناقشة المصنّف للشبهة على مبنى أصالة الوجود وأنّ الوجودات حقائق متباينة، فأيضاً انحصرت مناقشته على إبطال هذا المبنى، في مراحل سابقة، وحاصل المناقشة لهذا المبنى:

أوّلاً: لو كانت الحقائق متباينة بتمام الذات، فاللازم كون مفهوم الوجود وهو مفهوم واحد ـ كما تقدّم ـ منتزعاً من مصاديق متباينة، وهو محال.

بيان الاستحالة: أنّ المفهوم والمصداق واحد ذاتاً، وإنّما الفارق كون الوجود ذهنياً أو خارجياً. فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد كثيراً بما هو كثير، وهو محال.

وثانياً: «لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة، فإمّا أن نعتبر في صدقه خصوصيّة هذا المصداق، فلم يصدق على ذلك المصداق، وإن اعتبر فيه خصوصيّة ذاك لم يصدق على هذا، وإن اعتبر فيه الخصوصيّتان معاً لم يصدق على شيء منهما؛ وإن لم يعتبر شيء من الخصوصيّتين، بل انتُزع من القدر المشترك بينهما، لم يكن منتزعاً من الكثير بما هو كثير، بل بما هو واحد؛ كالكلّي المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع؛ هذا خلف»[2].

---

(١) انظر نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثاني من المرحلة الأولى ص ١٠ .

(٢) بداية الحكمة، مصدر سابق، الفصل الخامس من المرحلة الأولى: ص١٦.

وببطلان مبنى المشّاء ـ وهو أنّ الوجودات حقائق متباينة ـ تبطل شبهة ابن كمّونة، لأنّه لمّا لم تكن الوجودات متباينة بتمام ذواتها، فإنّ فرض التعدّد في واجب الوجود يستلزم التركّب أو احتياج الواجب لا محالة؛ ضرورة وجود جهة اشتراك وجهة امتياز، كما سيتّضح عند تقريب البرهان على مبنى الحكمة المتعالية القائل بأنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة.

عدم ورود شبهة ابن كمّونة على مبنى الحكمة المتعالية

أشار المصنّف إلى عدم ورود الشبهة على مبنى الحكمة المتعالية القائل بأنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، إلاّ أنّ المصنّف لم يبيّن كيفيّة عدم ورود الشبهة على هذا المبنى، وإنّما اكتفى بقوله: «والحجّة مبنيّة على أصالة الوجود وكونه حقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب مختلفة».

وقد ذكر صدر المتألّهين بيان كيفيّة عدم ورود الشبهة على مبنى الحكمة المتعالية، بتقريب فحواه: إنّ الوجودات ليست متباينة فيما بينها، وعلى هذا لو فرض واجبان بالذات، فلابدّ من جهة اشتراك وجهة امتياز بينهما، وجهة الاشتراك هي وجوب الوجود، فلابدّ من جهة امتياز، وحيث إنّ جهة الاشتراك وهي وجوب الوجود ذاتيّة، فلابدّ أن تكون جهة الامتياز ذاتيّة أيضاً، مما يستلزم تركّب الواجب، والتركيب ينافي وجوب الوجود.

وبهذا يتّضح عدم ورود شبهة ابن كمّونة؛ لأنّها مبنيّة على أساس تباين الموجودات بتمام ذواتها، وهو مبنى باطل ومرفوض من قبل الحكمة المتعالية.

وقد قرّر صدر المتألّهين هذه الحقيقة بقوله: «لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما، كان الوجود الانتزاعي مشتركاً بينهما، كما هو مسلّم عند الخصم، وكان ما بإزائه من الوجود الحقيقي مشتركاً أيضاً بوجه ما، فلابدّ من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات، إذ جهة الاتّفاق بين الشيئين إذا كانت ذاتيّة لابدّ وأن يكون جهة الامتياز والتعيّن أيضاً ذاتيّاً، فلم يكن ذات

كلّ منهما بسيطة، والتركّب ينافي الوجوب؛ لما عُلم»[١].

وفي موقع آخر في معرض ردّه لشبهة ابن كمّونة قال: «وجه الاندفاع أنّ مفهوم واجب الوجود لا يخلو إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثيّة خارجة عنها، أيّة حيثيّة كانت، أو مع اعتبار تلك الحيثيّة، وكلا الشقّين مستحيلان. أمّا الثاني فلما مرّ أنّ كلّ ما لم يكن ذاته مجرّد حيثيّة انتزاع الوجود والوجوب والفعليّة والتمام، فهو ممكن في حدّ ذاته، ناقص في حريم نفسه.

وأمّا الأوّل، فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات ـ وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن أيّة حيثيّة وأيّة جهة أُخرى كانت ـ لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذوات، متباينة المعاني، غير مشتركة في ذاتيّ أصلاً»[٢].

إشكال وجواب

تعرّض صدر المتألّهين لإشكال حاصله: يمكن فرض واجبين بالذات ولا يلزم تركّب الواجب، لأنّه بناءً على مبنى الحكمة المتعالية ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، «كما في التفاوت بالشدّة والضعف على ما رأينا في باب حقيقة الوجود، فلأحد أن يقول امتياز أحد الواجبين عن الآخر لعلّه حصل بكون أحدهما أكمل وجوداً وأقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطة، ولا نسلّم في أوّل النظر امتناع كون الواجب أنقص من واجب آخر، وإن سُلّم امتناع قصوره عن ممكن آخر»[٣].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٦٠.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص١٣٣.

(٣) المصدر نفسه: ج٦، ص٦٠.

أجاب صدر المتألّهين عن هذا الإشكال بقوله: «هذا مدفوع بما أشرنا إليه سابقاً من أنّ القصور يستلزم المعلوليّة، إذ الحقيقة الوجوديّة لا يمكن أن تكون ذاتها بذاتها من غير علّة، مستلزمة للقصور، إذ القصور معناه غير معنى الوجود، لأنّ القصور عدميّ، والشيء لا يستلزم عدمه، بخلاف الكمال، فإنّ كمال الشيء تأكيد فيه. فالخط الأطول من خطّ آخر، يصحّ أن يُقال كمال بنفس طبيعة الخطّية، وأمّا الخطّ الأقصر فلا يصحّ أن يقال: قصره بطبيعة الخطّية، بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة.

فكلّ خط إذا لم يكن متناهياً، يصحّ أن يقال: إنّه ليس فيه شيء غير طبيعة الخطّية، وأمّا الخطّ المتناهي، ففيه خطّ وشيء آخر لا يقتضيه الخطّية، أعني النهاية والحدّ.

فإذن كلّ وجود متناهي الشدّة، لابدّ أن يكون له علّة محدّدة غير نفس وجوده الخاصّ، عيّنت وحصّلت تلك العلّة مرتبة من الطبيعة الوجوديّة، والمعلوليّة تنافي وجود الوجود، أي كون الشيء موجوداً بالضرورة الأزليّة، فاستحال تعدّد الواجب»[1].

بمعنى أنّ مجرّد فرض واجبين بالذات يستلزم أن يكون أحدهما في رتبة أعلى من الآخر، ولا يمكن أن يكونا معاً في رتبة وجوديّة واحدة، وذلك لما تقدّم في تقرير برهان الصدّيقين على مباني الحكمة المتعالية أنّ الواجب تعالى لابدّ أن يكون بنحو لا يمكن أن يتصوّر ما هو أتمّ منه. وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين حيث قال: إنّ الواجبيّة «تقتضي الكمال الأتمّ الذي لا نهاية له شدّة، إذ كلّ مرتبة أخرى منها دون تلك المرتبة في الشدّة، ليست صرْف الوجود، بل هي مع قصور، وقصور كلّ شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٦٠.

بمعنى أنّ قصور الوجود ليس هو الوجود، بل عدمه. وهذا العدم إنّما يلزم الوجود، لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها. فالقصورات والأعدام إنّما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني.

فالأوّل على كماله الأتمّ الذي لا حدّ له ولا يتصوّر ما هو أتمّ منه، والقصور والافتقار ينشآن من الإفاضة والجعل، ويتمّمان به أيضاً، لأنّ هويّات الثواني متعلّقة بالأول...»[1].

وبهذا يتبيّن أنّ برهان الصدّيقين ـ بالتقريب المتقدّم ـ كما يُثبت أصل وجوده تعالى، يثبت توحيده أيضاً، بل يثبت به جميع صفاته الكماليّة، كما ستوقّف عليه في المباحث اللاحقة. لذا قال صدر المتألّهين: «فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان (أي برهان الصدّيقين) ويثبت به أيضاً توحيده، لأنّ الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته، ولا تعدّد يتصوّر في لا تناهيه، ويثبت أيضاً علمه بذاته بما سواه، وحياته، إذ العلم ليس إلاّ الوجود، ويثبت قدرته وإراداته لكونها تابعين للحياة والعلم، ويثبت أيضاً قيوميّة وجوده، لأنّ الوجود الشديد فيّاض فعّال لما دونه.

فهو العليم القدير المريد الحيّ القيّوم الدرّاك الفعّال»[2].

تعليقات على المتن

• قوله ﵀: «باختصاص كلّ منها بمعنىً».

المراد من المعنى في العبارة هو الكمال، لأنّه قائم بغيره، والمراد أنّه يختصّ كلّ منهما بوصف وكمال غير الوصف والكمال عند الآخر.

• قوله ﵀: «لعلّ هذا هو مراد الشيخ في التعليقات».

تعدّدت عبارات الشيخ في التعليقات، لإثبات وحدة واجب الوجود.

(١ و٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٢٤.

منها: «السبب في وجوب أن يكون واجب الوجود واحداً، هو أنّ الذي يتشخّص، إمّا أن تكون ذاته علّته، وإمّا أن تكون غير ذاته علّته. فإن كان ذاته علّته، لم يصحّ أن تتكثّر أشخاصه، لأنّا إذا قلنا: ذاته علّة تشخّصه كأنّا نقول: شخصيّته في ذاته، فتكون ذاته وشخصيّته شيئاً واحداً. وأمّا أن تتكثّر بصفات مختلفة، فتكون تلك الصفات علّة لوجود تلك الأشخاص، فيكون وجوده الشخصيّ متعلّقاً بعلّة، وواجب الوجود بذاته لا يصحّ أن يكون واجب الوجود بغيره»[1].

ومنها: «أنّ كلّ واجب الوجود اثنين، فكلّ واحد منهما إمّا أن يكون وجوب الوجود وهويّته شيئاً واحداً، فيكون كلّ ما هو واجب الوجود هو بعينه، وإن كان وجوب الوجود غير هويّته، لكنّه يختصّ به ويقارنه، فاختصاصه به إمّا لذاته أو لعلّة. فإن كان لذاته ولأنّه واجب الوجود، كان كلّ ما هو واجب الوجود هو بعينه، وإن كان لسبب، كان معلولاً»[2].

بمعنى: أنّ تشخّص الواجب إن كان عين ذاته، فيلزم أنّ الواجب غير متعدّد، لأنّ التشخّص عبارة عن حيثيّة الإباء عن التعدّد، وهو المطلوب. وإن كان تشخّص الواجب ليس عين ذاته، فيلزم أن يكون الواجب متّصفاً بالتشخّص، فيكون الواجب معلولاً، لأنّ الاتّصاف يحتاج إلى علّة، ووجوب الوجود ينافي المعلوليّة.

ومنها: ما ورد في المتن، فقوله: «وجود الواجب عين هويّته» أي أنّ وجوده نفس حقيقته، وليس له ماهيّة، وإذا كان كذلك لم يكن له حدّ، فلا يمكن أن يوجد وجوده ـ وهو صرْف غير محدود ـ لغيره أيضاً.

ومنها: «لا يصحّ في واجب الوجود أن يتكثّر لا في معناه ولا في تشخّصه،

---

(١) التعليقات، ابن سينا، مصدر سابق: ص٦١.

(٢) المصدر نفسه: ص١٨٤ .

والشيء إذا تكثّر، فإمّا أن يتكثّر في معناه، وكلّ معنى فإنّه في ذاته واحد، فلا يتكثّر في حقيقته، وإمّا في تشخّصه، فإنّ تشخّص واجب الوجود هو أنّه هو، فتشخّصه وأنّه هو واحد، هو نفس ذاته وحقيقته».

ولعلّ السبب في أنّ المصنّف لم يجزم أنّ ما بيّن من برهان الصرافة هو مراد الشيخ في التعليقات، لذا عبّر في المتن: «لعلّ هذا هو مراد الشيخ» يعود إلى أنّ برهان الصرافة ليس هو البرهان المشهور بين الحكماء. نعم المشهور بين الحكماء هو البرهان الثاني، ولذا نجد النقض والإبرام متوجّهاً صوبه دون برهان الصرافة. وممّا يشهد لذلك: أنّ الحدّ الأوسط في البرهان الأوّل هو الصرافة في الوجود، ولم نجد في عبارة الشيخ ما يشير إلى صرف الوجود.

• قوله‌﴿قُدِّسَ سِرُّه﴾: «لزم التركّب، وهو ينافي وجوب الوجود».

قال الآملي: «إنّه لو كان واجب الوجود متعدّداً للزم أن يكون مركّباً، والتالي باطل؛ لمنافاة التركيب مع الوجوب. وبيان الملازمة، أنّ اختلاف ذلك الواجب على فرض التعدّد عن ذاك، إمّا بالاختلاف النوعي بأن يكون كلّ واحد نوعاً مغايراً مع نوع الآخر، وإمّا بالاختلاف الشخصيّ.

فعلى الأوّل يلزم أن يكون كلّ منهما مركّباً من الجنس والفصل، وعلى الثاني يلزم أن يكون كلّ واحد منهما مركّباً ممّا يكون به مشتركاً مع الآخر في تمام الذات، ومن عارض شخصيّ يمتاز به عن الآخر، وعلى التقديرين يلزم تركيب الواجب.

أمّا في أصل حقيقته كما في الأوّل أو في تشخّصه كما في الأخير، وبعبارة أخرى: إذا كان واجب الوجود متعدّداً لزم تركّب كلّ منهما أو خروجه عن كونه واجباً، لأنّه مع فرض التعدّد لو كان واجبان مثلاً واشتركا في وجوب الوجود، لاحتاج كلّ منهما إلى ما به يمتاز عن الآخر لكي يتمّ الاثنينيّة.

وحينئذ لا يخلو، إمّا أن يكون ذات كلّ منهما ممتازاً عن الآخر بتمام الذات،

ويكون الاشتراك في وجوب الوجود الذي يصدق عليهما صدقاً عَرَضياً، أو يكون امتيازهما بأمر خارج عن الذات، ويكون وجوب الوجود ذاتياً لهما بمعنى كونه تمام ذاتهما، أو يكون وجوب الوجود جزءاً من ذاتهما، ولا محالة يكون لكلّ منهما جزء آخر، قضاءً لحكم الجزئيّة، والكلّ محال.

أمّا الأوّل فللزوم كون كلٍّ منهما في مرتبة ذاتهما غير واجب، فيكون كلّ منهما ممكن الوجود ومعروضاً للوجوب، وأمّا الثاني فللزوم تركّب كلّ منهما في كونه فرداً من واجب الوجود، واحتياج كلّ في تفرّده إلى العوارض المشخّصة، وأمّا الثالث فلصيرورة كلّ منهما مركّباً من الجنس والفصل، وهذا ظاهر»[1].

• قوله: «وإن كان خارجاً منها، كان عَرَضياً معلّلاً».

أي أنّ وجوب الوجود إذا كان عرضياً لم يكن في مرتبة ذاتهما، بل في مرتبة متأخّرة عن ذاتهما، فلم يكن شيء منهما في مرتبة ذاتهما واجب الوجود، بل كلّ واحد منهما مع حيثيّة أخرى ـ وهي صفة وجوب الوجود القائمة به ـ واجب الوجود، فيكون في وجود الوجود محيّثاً بالحيثيّة التقييديّة، وهذا محال.

«لأنّ واجب الوجود إذا لم يكن بنفس ذاته وفي مرتبة ذاته واجب الوجود، بل كان واجب الوجود بحسب درجة متأخّرة عن رتبة ذاته، ففي اتّصافه بها ولحوقها له، يحتاج إلى سبب يجعلها واجب الوجود، فيكون ذات واجب الوجود في مرتبة ذاته غير واجب الوجود، ولمّا كانت الجهات منحصرة في الثلاثة حصراً عقلياً، فإن لم يكن هو في مرتبة ذاته واجب الوجود، فلا محالة يجب أن يكون إمّا ممتنع الوجود أو ممكن الوجود، ولكنّه موجود ـ على حسب ما هو الفرض ـ فلا يكون ممتنع الوجود، فهو ممكن في ذاته، واجب الوجود بسبب الغير، وهو خلف»[2] كما لا يخفى.

---

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج١ ص٤٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ج١ ص٤٤٠.

• قوله ﷺ: «بأنّه لمَ لا يجوز أن يكون هناك ماهيّتان بسيطتان».

أي: فلا يكون حمل وجوب الوجود عليهما بسبب أمر خارجيّ حتّى يلزم الاحتياج، ولا بالجزء حتّى يلزم التركيب.

• قوله ﷺ: «ويكون قول الوجود عليهما قولاً عَرَضياً».

قال شيخ الإشراق السهروردي في المطارحات: «وجوب الوجود لازم اعتباريّ، ولكلّ واحد منهما ذات وحدانيّة، وعلى تقدير النزول: لكلّ واحد منهما ذاتيّات كما يكون للحقائق البسيطة لا التركيبيّة، ولا يشتركان في ذاتيّ أصلاً. ووجوب الوجود عرضيٌّ لازم في التعقّل، فلا يلزم أن يكون لكلّ واحد مخصّص...»[1].

والجواب: إنّ واجب الوجود وإن كان ذاتياً بالنسبة إلى كلّ واحد منهما، لكنّه ذاتيّ باب البرهان، أي ينتزع عن نفس ذاتهما بلا احتياج إلى ضمّ شيء إليهما، فلا يكون كلّ واحد في وجوب الوجود معلّلاً، كما أنّ الممكن لا يكون في إمكانه معلّلاً، بل هو بنفس ذاته ممكن، والممتنع بنفس ذاته ممتنع، ويكون وجوب الوجود عَرَضياً خارج المحمول، فلا يلزم تركيب في مرتبة ذات المتّصف به، كما أنّ الأجناس العالية العَرَضيّة ممكنات، وإمكانها لا يستلزم تركيبها وخروجها عن البساطة الموجبة لعدم كونها أجناساً عالية، لكون الإمكان عَرَضياً لها، بمعنى المقابل للذاتي في باب الإيساغوجي (أي الكليّات) الذي ليس نفس ذاتها ولا جزءاً منها، وإن كان ذاتياً بمعنى الذاتي في باب البرهان، أي ينتزع عن نفس ذواتها البسيطة من دون ضمّ ما يغايرها إليها.

والحاصل: أنّ وجوب الوجود بالقياس إلى كلّ واحد من الواجبين المفروضين خارج عن ذاتهما، ويحمل على كلّ واحد منهما من غير احتياج إلى علّة، وخروجه عن ذاتهما لمكان كونه عَرَضيّ باب الإيساغوجي، وعدم الحاجة

---

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، المشارع والمطارحات، مصدر سابق: ص٣٩٥.

في حمله إلى العلّة لمكان كونه ذاتيّ باب البرهان.

قال السبزواري في حواشيه على الأسفار: «إنّه إذا كان الوجوب عَرَضياً، لم يكن في مرتبة ذاتها، بل في مرتبة متأخّرة عن مرتبة الذات، لأنّه يكون محمولاً بالضميمة. والدفع أنّ العروض ليس منحصراً في العروض الخارجي، بل العروض الذهني أيضاً شيء، والعَرَض بمعنى الخارج المحمول، الأعمّ من المحمول بالضميمة أيضاً، فهذا من قبيل حمل «الشيء» على الواجب والممكن، وحمل العَرَض على الكمّ والكيف وغيرهما من الأعراض، والممكن على الماهيّات الممكنة. والحاصل أنّ هناك فرقاً بين الذاتي في كتاب البرهان والذاتي في كتاب إيساغوجي»[1].

• قوله ﷺ: «كما تجري على القول بأصالة الماهيّة المنسوب إلى الإشراقيّين».

أي القول بأصالة الماهيّة مطلقاً، سواء في ذلك الواجب وغيره، فإنّه على هذا القول يكون مفهوم الوجود اعتبارياً صرفاً لا حقيقة له، وإذا لم يكن للوجود حقيقة متأصّلة، فوجوبه أولى بعدم التحقّق، لأنّ الموصوف (وهو الوجود) إذا كان اعتبارياً فالوصف (وهو وجوب الوجود) أولى منه في ذلك؛ إذ الوصف متفرّع على الموصوف.

وعلى هذا فلا يلزم من اشتراك الواجبين المفروضين (وهما ماهيّتان متباينتان بتمام الذات) في وجوب الوجود، تركّب ذاتيهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز.

• قوله ﷺ: «تجري على القول بأصالة الماهيّة وكون الوجودات حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات».

لأنّهم أيضاً يجعلون مفهوم الوجود عَرَضياً عامّاً للموجودات المختلفة

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص١٣٢، الحاشية رقم: ٢.

بتمام ذواتها البسيطة. ولا تقتضي وحدة مفهوم الوجود المحمول على الموجودات، وجود اشتراك في ذواتها حتّى يلزم منه تركّب كلّ منها ممّا به الاشتراك وما به الامتياز.

• قوله: «والحجّة مبنيّة على أصالة الوجود وكونه حقيقة واحدة مشكّكة»

أي إنّ هذا البرهان إنّما يتمّ بناءً على مباني الحكمة المتعالية، من القول بأصالة الوجود وكونه حقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب مختلفة. فإنّه على ذلك يكون الوجود ووجوبه متحقّقاً في الواجبين المفروضين مشتركاً بينهما، ولا يمكن أن يكون عَرَضيّاً بعدما كان حقيقة الشيء هو وجوده، ووجوب الوجود ليس خارجاً عن الوجود، لأنّ صفات الوجود عينه، كما ثبت في محلّه.

وهذا ما صرّح به السبزواري في حواشيه على الأسفار حيث قال: «أمّا على المذهب المنصور، من كون الوجود أصيلاً وعنواناً لحقيقة بسيطة نوريّة مشكّكة بالتشكيك الخاصّي، فهي ـ أي شبهة ابن كمّونة ـ سهلة الدفع، كما حقّقه صدر المتألّهين»[1].

تقييم الدليل الثاني

الواقع أنّ شبهة ابن كمّونة وإن كانت لا ترد على هذا الاستدلال ـ بناءً على أصول الحكمة المتعالية ـ إلاّ أنّ أصل هذا الاستدلال الذي يقوم عليه هذا البرهان غير تامّ، وذلك لأنّه يبتني على قاعدة أنّ ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، وهذا لا يتمّ إلاّ بناءً على أصالة الماهيّة ـ كما هو واضح ـ وأمّا بناءً على ما تقدّم تحقيقه من أنّ التشكيك الخاصّي يقوم على أساس أنّ ما به الامتياز عين مابه الاشتراك، فلا يلزم أي تركّب في الواجب أصلاً.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٥٩، الحاشية رقم: ٣.

وبهذا يتبيّن أنّ هذا البرهان ـ وهو لزوم التركّب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز ـ غير تامّ على جميع المباني. أمّا على أصول مدرسة الحكمة المتعالية، فلأنّه وإن بقي هذا الدليل سليماً عن شبهة ابن كمّونة ـ كما عرفت ـ إلاّ أنّه لا يتمّ ما أخذ فيه من لزوم التركّب في الواجب تعالى. وأمّا على أصالة الماهيّة ـ الذي وُجد هذا الدليل في أجوائه ـ أو كون الوجود حقائق متباينة، فلأنّه يرد عليه شبهة ابن كمّونة، كما صرّح به الأعلام.



برهانٌ آخرُ: لو تعدَّدَ الواجبُ بالذاتِ وكانَ هناكَ واجبانِ بالذاتِ ـ مثلاً ـ كانَ بينَهما إمكانٌ بالقياسِ، مِن غيرِ أن يكونَ بينَهما علاقةٌ ذاتيّةٌ لزوميّةٌ، لأنّها لا تتحقّقُ بينَ الشيئينِ إلاّ معَ كونِ أحدِهما علّةً والآخرِ معلولاً، أو كونِهما معلولينِ لعلّةٍ ثالثةٍ، والمعلوليّةُ تنافي وجوبَ الوجودِ بالذاتِ.

فإذَن لكلٍّ واحدٍ منهُما حظٌّ مِنَ الوجودِ ومرتبةٌ مِنَ الكمالِ ليسَ للآخرِ. فذاتُ كلٍّ منهُما بذاتِه واجدٌ لشيءٍ مِنَ الوجودِ وفاقدٌ لشيءٍ منهُ، وقد تقدَّمَ أنّه تركّبٌ مستحيلٌ علَى الواجبِ بالذاتِ.

برهانٌ آخرُ: ذكرَهُ الفارابيُّ في الفصوصِ: «وجوبُ الوجودِ لا ينقسمُ بالحملِ على كثيرينَ مختلفينَ بالعددِ، وإلاّ لكانَ معلولاً».

ولعلَّ المرادُ أنّه لو تعدَّدَ الواجبُ بالذاتِ، لم تكنِ الكثرةُ مقتضى ذاتِه، لاستلزامِهِ أن لا يوجَد لهُ مصداقٌ، إذ كلُّ ما فُرِضَ مصداقاً له كانَ كثيراً، والكثيرُ لا يتحقّقُ إلاّ بآحادٍ، وإذ لا واحدَ مصداقاً له فلا كثيرَ، وإذ لا كثيرَ فلا مصداقَ له، والمفروضُ أنّه واجبٌ بالذاتِ.

فبقيَ أن تكونَ الكثرةُ مقتضى غيرِهِ، وهو محالٌ؛ لاستلزامِه الافتقارَ إلَى الغيرِ الذي لا يجامِعُ الوجوبَ الذاتيَّ.

الثالث: برهان البساطة

يقوم هذا البرهان على قاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» كما ذكر الحكيم السبزواري[1]. وبهذا يختلف عن البرهان الأوّل الذي كان يقوم على أساس الصرافة، لأنّ البراهين إنّما تتعدّد بتعدّد الحدّ الأوسط، ففي حين كان الحدّ الأوسط في البرهان الأوّل هو صرافة الوجود، فإنّ الحدّ الأوسط في هذا البرهان هو بساطة الواجب وعدم تركّبه من الوجدان والفقدان.

يمكن صياغة هذا البرهان بالنحو التالي:

المقدّمة الأولى: لو تعدّد واجب الوجود بالذات، لكان بين الواجبين المفروضين ـ مثلاً ـ إمكان بالقياس. بمعنى أنّه لا يوجد بين هذين الوجودين المفروضين علّية ولا معلوليّة ولا هما معلولان لعلّة ثالثة، كما ذكر ذلك المصنّف بقوله: «الإمكان بالقياس إلى الغير، حال الشيء إذا قيس إلى ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه، والضابط أن لا يكون بينهما علّية ولا معلوليّة ولا معلوليّتهما لواحد ثالث»[2].

إذن فالواجبان بالذات المفروضان، لا يمكن أن تكون النسبة بينهما إلاّ إمكاناً بالقياس، إذ ليس بينهما علّية أو معلوليّة، لأنّه ينافي وجوب الوجود بالذات.

المقدّمة الثانية: لو كان بين الواجبين بالذات المفروضين إمكان بالقياس، لزم تركّبهما، لأنّ لكلٍّ من الواجبين المفروضين حظّاً من الوجود وكمالاً وجوديّاً ليس للآخر، فكلٌّ منهما واجدٌ لكمال غير موجود عند الآخر، إذ لو لم

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص١٣٥، الحاشية رقم: ١.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثاني من المرحلة الرابعة، ص٥٠.

يكن كذلك لوجب أن يكون كلّ منهما واجداً لنفس ما عند الآخر من كمال وجوديّ، فيلزم عدم تمايزهما، فلم يكونا متعدّدين، بل هما واحد، وهو خلف كونهما متعدّدين، كما هو المفروض.

قال صدر المتألّهين: «ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته الأعلى برهان آخر عرشيّ على توحيد واجب الوجود تعالى، يتكفّل لدفع الاحتمال المذكور (أي شبهة ابن كمّونة). ويستدعي بيانه تمهيد مقدّمة هي:

إنّ حقيقة الواجب تعالى لمّا كان في ذاته مصداقاً للواجبيّة، ومطابقاً للحكم عليه بالموجوديّة بلا جهة أخرى غير ذاته، وإلاّ لزم احتياجه في كونه واجباً موجوداً إلى غيره، وهو ينافي وجوب الوجود بالذات. وليست للواجب تعالى جهة أخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجباً وموجوداً، وإلاّ يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين، وقد تحقّق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما تقدّم.

فحينئذ نقول: يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع الحيثيّات الصحيحة، وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر، وإلاّ لم تكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب، إذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصّل أو عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم يكن ذاته من هذه الحيثيّة مصداقاً للوجود، فيتحقّق حينئذ في ذاته جهة إمكانيّة أو امتناعيّة تخالف جهة الفعليّة والتحصّل، فيتركّب ذاته من حيثيّتي الوجوب وغيره من الإمكان والامتناع. وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجوديّة وجهة عدميّة، فلا يكون واحداً حقيقيّاً بسيطاً من كلّ جهة.

فإذا تمهّدت هذه المقدّمة التي مفادها: أنّ كلّ كمال وجمال يجب أن يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى، وإن كان في غيره يكون مترشّحاً عنه فائضاً من

لدنه، نقول: لو تعدّد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتيّة لزوميّة ـ كما مرّ من أنّ الملازمة بين الشيئين لا تنفكّ عن معلوليّة أحدهما للآخر أو معلولية كلّ منهما لأمر ثالث ـ فعلى أيّ واحد من التقديرين يلزم معلولية الواجب، وهو خرق فرض الواجبيّة لهما.

فإذن لكلٍّ منهما مرتبة من الكمال وحظّ من الوجود والتحصّل لا يكون هو للآخر، ولا منبعثاً عنه ومترشّحاً من لدنه، فيكون كلّ واحد منهما عادماً لنشأة كماليّة وفاقداً لمرتبة وجوديّة، سواء كانت ممتنعة الحصول له أو ممكنة، بل يكون ذاته بذاته مصداقاً لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكماليّة، فلا يكون واحداً حقيقيّاً، والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي.

فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصّل وكمال الوجود، جامعاً لجميع النشآت الوجوديّة والحيثيّات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود، للموجود بما هو موجود، فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة، بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كلّ الخيرات».

ثمّ أضاف أنّ هذا البرهان: «وإن لم ينفع للمتوسّطين فضلاً عن غيرهم، لابتنائه على كثير من الأصول الفلسفيّة والمقدّمات المطويّة المتفرّقة في مواضع هذا الكتاب، لكنّه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجع على كثير من البراهين الأخرى»[1].

الرابع: برهان الفارابي

هذا البرهان جاء في كلمات الفارابي[2] ـ المعلّم الثاني ـ في كتابه فصوص

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص١٣٥.

(٢) الفارابي ـ نسبة إلى «فاراب» التركيّة، أبو نصر محمد بن طرخان الحكيم المشهور، وُلد في فاراب ونشأ بها، ثمّ انتقلت به الأسفار إلى بغداد وحلب ودمشق، وتوفّي بها في سنة ٣٣٩ هـ ويلقّب =

الحكم، حيث ذكر هذا البرهان مختصراً بالعبارة التالية: «وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلاّ لكان معلولاً»[1] حيث فسّرت هذه العبارة بتفسيرات متعدّدة، أمّا تفسير المصنّف لها فيمكن تقريبه بالشكل التالي:

إنّ مفهوم واجب الوجود لو كان له مصاديق متعدّدة، فإنّه يحمل على جميع أفراده الخارجيّة بالتساوي، كما هو الحال في مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ الذي ينقسم إلى أفراد متعدّدة خارجاً كزيد وعمرو، ويحمل عليها بالتساوي، نعم تختلف الأفراد فيما بينها بالعوارض الإضافيّة.

وعلى هذا الأساس فإنّ مفهوم واجب الوجود لو حمل على أفراد متعدّدة في الخارج، فإنّ كثرة هذه الأفراد، إمّا هو باقتضاء من تمام ذات الشيء أو جزئها أو أمر لازم لها، أو لعَرَض مفارق.

فإن كانت الكثرة بسبب الأمور الثلاثة الأوّل، فلا يمكن أن يتحقّق فرد ومصداق واحد من واجب الوجود، لأنّه كلّما وجد فرد من واجب الوجود كان كثيراً، لأنّ الكثرة ملازمة لا تنفكّ عن الواجب، وحيث إنّ الكثير مؤلّف من أفراد، وكلّ فرد مفروض يجب أن يكون كثيراً، وكلّ كثير مؤلّف من أفراد، وهكذا يتسلسل إلى غير النهاية ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق فرد من واجب الوجود، وهو خلاف ما ثبت من الأدلّة المتقدّمة على وجود واجب الوجود.

= بالمعلّم الثاني. وله كتب في الفلسفة والحكمة والأخلاق والمنطق، وله رسائل كثيرة، وتناول جميع كتب أرسطاطاليس وتمهّر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها. ويُقال إنّه وُجد كتاب النفس لأرسطاطاليس وعليه مكتوب بخط أبي نصر الفارابي: «إنّي قرأت هذا الكتاب مئة مرّة». انظر: معجم المطبوعات العربيّة، إليان سركيس، طبعة سنة ١٤١٠هـ مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدّسة: ج٢ ص١٤٢٧.

(١) فصوص الحكم، الفارابي: الفص ٨.

وإن كان الرابع، وهو أن تكون الكثرة بمقتضى عرض مفارق لواجب الوجود، فحيث إنّ كلّ عرضي معلّل، فالكثرة تكون معلولة، ومن ثمّ تكون الأفراد معلولة كذلك، لأنّ الكثرة ليست هي إلاّ عين الأفراد، فإذا كانت الكثرة معلولة فأفرادها معلولة أيضاً، فيلزم أن يكون واجب الوجود معلولاً أيضاً، والمعلوليّة تنافي الوجوب بالذات.

وهذا البرهان تامّ لا غبار عليه ولا ترد عليه شبهة ابن كمّونة، لذا يقول صدر المتألّهين معلّقاً على برهان الفارابي: «هو برهان مختصر لا يتأتّى عليه تلك الشبهة حسبما حُقّق في المقام، لأنّ مبنى تطرّق تلك الشبهة على كون الوجود مجرّد مفهوم عامّ، كما ذهب إليه صاحب الإشراق»[1].

تعليقات على المتن

• قوله تَتَنُّ: «برهان آخر: لو تعدّد واجب الوجود».

أشرنا إلى أنّ هذا البرهان يختلف عن البرهان الأوّل المعروف ببرهان الصرافة؛ لاختلاف الحدّ الأوسط فيهما. إلاّ أنه قد يُقال: إنّه لا فرق بين البرهانين، لأنّ صرافة الوجود ـ كما تقدّم بيانها ـ هي عدم تركّب الوجود بأيّ نحو من أنحاء التركّب، وهي تساوق البساطة واللاتناهي، وهذا المعنى للصرافة يلتقي مع مفاد البساطة التي تعني عدم تركّب الواجب بأيّ ضرب من ضروب التركيب أيضاً.

وبهذا يرجع برهان البساطة إلى برهان الصرافة، «والفرق بينهما هو الفرق بين البيان المستقيم والخلفي»[2].

• قوله تَتَنُّ: «وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل».

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٦٣.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، مصدر سابق: الرقم ٤١٩، ص٤٢٨.

أي إنّ مفهوم وجوب الوجود لا ينقسم تقسيماً منطقيّاً، والمقصود من التقسيم المنطقي هو تقسيم الكلّ إلى جزئيّاته، وهو على أنحاء متعدّدة، فتارةً يقسّم الجنس بواسطة الفصول إلى أنواع ويسمّى تنويعاً، وأخرى يقسّم الجنس أو النوع بواسطة الخواصّ التي هي أخصّ إلى أصناف ويسمّى تصنيفاً، وثالثة يقسّم الجنس أو النوع أو الصنف بواسطة المشخّصات إلى أفراد ويسمّى تفريداً، وهذا القسم الأخير هو المقصود في المقام.

خلاصة الفصل الخامس

١ ـ المقصود من الوحدة المبحوث عنها في المقام هي الوحدة الحقّة التي هي عين الذات المقدّسة، لا الوحدة العدديّة التي من خصائصها المحدوديّة والانتهاء، فالواجب واحد بالوحدة الحقّة التي يستحيل فرض ثانٍ لها؛ لعدم قبولها التكرار والإضافة.

٢ ـ البرهان الأوّل لإثبات وحدته تعالى هو برهان الصرافة في الوجود، وحاصله: حيث إنّه ثبت في الفصل السابق أنّ الواجب بسيط غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركيب وأنّه صرف، فلابدّ أن تكون وحدته تعالى وحدة حقّة يستحيل فرض واجب آخر، لأنّ فرض الآخر يستلزم فقد الواجب تعالى لكمال وجوديّ موجود عند الواجب الآخر، وهو ينافي صرافة وبساطة واجب الوجود.

٣ ـ البرهان الثاني، وحاصله: لو كان واجب الوجود متعدّداً للزم أن يكون بينهما جهة اشتراك وجهة امتياز، وجهة الامتياز إمّا ذاتيّة وإمّا عرضيّة، فإن كانت جهة الامتياز ذاتيّة لزم تركّب الواجب وهو محال.

وإن كانت جهة الامتياز عرضيّة فحيث إنّ كلّ عرضي معلّل، فعلّته إمّا الذات الواجبة أو أمرٌ خارج عنها، فإن كانت علّة الامتياز الذات الواجبة لزم تقدّم الشيء على نفسه وهو مُحال.

وإن كانت علّة الامتياز خارجة عن الذات لزم احتياج الواجب إلى الغير وهو ينافي وجوب الوجود.

٤ ـ واجه هذا البرهان شبهة ابن كمّونة ـ سواء على أصالة الماهيّة أم على أصالة الوجود وأنّه حقائق متباينة بتمام الذات ـ فعلى أصالة الماهيّة تتلخّص الشبهة بالقول بإمكان فرض ماهيّتين بسيطتين متباينتين بتمام الذات ويكون مفهوم واجب الوجود عرضيّاً منتزعاً منهما محمولاً عليهما من دون حاجة إلى علّة؛ لأنّه مفهوم عرضيّ خارج المحمول منتزع من حاقّ الذات فلا يحتاج في حمله أيّ علّة ومن ثمّ لا يلزم تركّب الواجب ولا احتياجه إلى الغير.

أمّا على أصالة الوجود فتتلخّص الشبهة بالقول بإمكان فرض واجبين متباينين بتمام الذات وينتزع منهما مفهوم واجب الوجود ولا يلزم تركّب الواجب ولا احتياجه إلى الغير؛ لأنّ مفهوم واجب الوجود مفهوم عرضيّ خارج المحمول.

٥ ـ ناقش المصنّف شبهة ابن كمّونة من خلال إبطال المباني التي اتّكأت عليها وهي أصالة الماهيّة وأصالة الوجود وأنّه ذات حقائق متباينة بتمام الذات، وإلاّ ـ أي من دون إبطال مبنى أصالة الماهيّة وأصالة الوجود في ضوء رؤية المشّاء ـ فإنّ الشبهة لا مدفع لها.

٦ ـ على مبنى الحكمة المتعالية فإنّ الاستدلال تامّ ولا ترد عليه شبهة ابن كمّونة، لأنّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشكّكة، فلو فرض وجود واجبين فلابدّ من جهة اشتراك وجهة امتياز ومن ثمّ يلزم محذور تركّب الواجب.

إن قيل: لا يلزم التركّب؛ لأنّ جهة الاشتراك عين جهة الامتياز.

نقول: إنّ فرض واجبين أحدهما في رتبة أعلى والآخر في رتبة أدنى، يلزم معلوليّة الثاني للأوّل، لأنّ القصور في الكمال يستلزم المعلوليّة وهو ينافي

واجب الوجود.

٧ ـ البرهان الثالث: يسمّى برهان البساطة، وحاصله: لو تعدّد واجب الوجود بالذات لكان بين الواجبين إمكان بالقياس فيلزم تميّزهما بجهة امتياز ممّا يفضي إمّا إلى تركّب الواجب من جهة اشتراك وجهة امتياز، وإمّا أن يكون التميّز بالكمال والنقص، فيكون أحدهما أكمل من الآخر، فيلزم التركّب أيضاً من كمال وجوديّ وعدم الكمال عند الآخر الذي هو أعلى وأشرف، والتركّب ينافي الوجوب بالذات.

٨ ـ البرهان الرابع: وهو برهان الفارابي، وحاصله: إنّ مفهوم الوجود لو انقسم إلى أفراد متعدّدة خارجاً، فإنّ كثرة أفراد هذا المفهوم، إمّا مقتضى ذاته أو عرض مفارق، وعلى الأوّل لا يتحقّق فرد ومصداق واحد من واجب الوجود، وهو خلاف ما ثبت بالأدلّة المتقدّمة من وجود واجب الوجود.

وعلى الثاني ـ وهو أنّ الكثرة عرض مفارق ـ فحيث إنّ كلّ عرضي معلّل، فيلزم أن تكون الكثرة معلولة وبالتالي صيرورة أفراد واجب الوجود معلولة أيضاً؛ لأنّ الكثرة هي عين الأفراد، فيلزم معلوليّة الواجب، وهو خلاف ما تقدّم من أنّه واجب الوجود بذاته.

الفصل السادس

في توحيد الواجب لذاته في ربوبيّته

وأنّه لا ربّ سواه


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

إنّ للتوحيد أقساماً متعدّدة، بعضها خارج عن البحث الفلسفي، وهو تارةً يقع فوق الفلسفة، وأخرى دون الفلسفة.

والأوّل ـ وهو الواقع فوق البحث الفلسفي ـ هو البحث عن الوحدة الشخصيّة للوجود، بمعنى أنّ الوجود واحد شخصيّ لا ثاني له، وهو المبحوث عنه في العرفان النظري. والسبب الذي جعل البحث في وحدة الوجود الشخصيّة فوق البحث الفلسفي هو أنّ أقصى ما يثبت، من خلال المدارس الفلسفيّة عموماً، إثبات أنّ واجب الوجود واحد لا شريك له، لا أنّ الوجود واحد شخصيّ لا ثاني له. ومن هذا المنطلق كان البحث في إثبات أنّ الوجود واحدٌ فوقَ البحث الفلسفي.

أمّا الثاني ـ وهو البحث في أقسام التوحيد التي تقع دون البحث الفلسفي ـ فهو من قبيل البحث في وحدة المعبود وما يتفرّع عليه من أقسام التوحيد الأخرى، كالبحث في وحدة المشرّع، والبحث في وحدة الحاكم ونحوهما، التي يؤخذ موضوعها من الفلسفة، بمعنى أنّه بعد الانتهاء في البحث الفلسفي من إثبات التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي، يأتي البحث في أقسام التوحيد الأخرى التي يُبحث عنها في علم الكلام.

وفي هذا الفصل ـ كما هو واضح من عنوانه ـ يتناول المصنّف البحثَ في التوحيد الربوبي، أي إنّ الربّ والمدبّر بالاستقلال واحدٌ لا شريك له، وهو الواجب تعالى. وهو المُشار إليه في قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحَمْدُ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَرَبِّ ٱلْأَرْضِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الجاثية: ٣٦).

وقبل الدخول في الأدلّة التي أقامها المصنّف لإثبات ذلك، ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأوّل: معنى الربّ لغةً واصطلاحاً.

الأمر الثاني: السبب في إفراد البحث عن الربوبيّة في فصل مستقلّ.

١ـ معنى الربّ لغةً واصطلاحاً

أمّا المعنى اللغوي فهو كما قال الراغب في مفرداته: «مصدر مستعار للفاعل، ولا يُقال الربّ مطلقاً إلاّ لله تعالى المتكفّل بمصلحة الموجودات، نحو قوله: ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ (سبأ: ١٥). وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا﴾ (آل عمران: ٨٠) ـ أي آلهة ـ وتزعمون أنّهم الباري مسبّب الأسباب، والمتولّي لمصالح العباد. وبالإضافة يُقال له ولغيره؛ نحو قوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾(الفاتحة: ٢) و﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الشعراء: ٢٦). ويُقال ربّ الدار وربّ الفرس لصاحبهما، وعلى ذلك قول الله تعالى: ﴿اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾ (يوسف: ٤٢)، وقوله تعالى: ﴿ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ (يوسف: ٥٠).

فالتعريف اللغوي للربّ يشير إلى حقيقتين:

الأولى: أنّ المعنى اللغوي للربّ اختزن في أحشائه الإنشاءَ الربوبيَّ، الذي يكشف عن أنّ الربوبيّة لا تنفكّ عن الخلق؛ إذ بعد ملاحظة مدلول الإنشاء الذي هو إنشاء الشيء وتدبيره حالاً فحالاً إلى أن يبلغ كماله، وعلى هذا فإنّ الله تعالى خَلق الخلق لأجل أن يوصله إلى الكمال الذي خُلق لأجله، كما قال عزّ شأنه: ﴿الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠). وهذه هي وظيفة الربوبيّة التي تنهض بمهمّة تدبير وسَوق الأشياء والمخلوقات جميعاً إلى تمامها وكمالها.

الثانية: أنّ لفظ الربّ لا يستعمل مطلقاً ومن غير إضافة إلاّ في الله تعالى،

بخلاف ما لو كان لغيره، إذ لابدّ من الإتيان بقيد، فيُقال: ربّ البيت وربّ الدار وربّ العبد.

وأمّا المعنى الاصطلاحي فهو يلتقي مع المعنى اللغوي، الذي يعني التربية والتدبير، وهداية المخلوقات إلى كمالها وإيجاد الروابط بينها، وإلى هذا المعنى يشير الطباطبائي في تفسيره بقوله: «التدبير هو الإتيان بالشيء عقيب الشيء، ويُراد به ترتيب الأشياء المتعدّدة المختلفة ونظمها بوضع كلّ شيء في موضعه الخاصّ به، بحيث يلحق كلّ منها ما يقصد به من الغرض والفائدة، ولا يختلّ الحال بتلاشي الأصل وتفاسد الأجزاء وتزاحمها. يُقال دبَّر أمرَ البيت، أي: نظَّم أموره والتصرّفات العائدة إليه، بحيث أدّى إلى صلاح شأنه وتمتّع أهله بالمطلوب من فوائده.

فتدبير أمر العالم نظم أجزائه نظماً جيّداً بحيث يتوجّه به كلُّ شيء إلى غايته والمقصود منه، وهي آخر ما يمكنه من الكمال الخاصّ به، ومنتهى ما ينساق إليه من الأجل المسمّى. وتدبيرُ الكلّ إجراءُ النظام العامّ العالمي بحيث يتوجّه إلى غايته الكلّية، وهي الرجوع إلى الله وظهور الآخرة بعد الدُّنيا»[1].

إذن مدلول الربوبيّة يرجع في حقيقته إلى التدبير والتربية وهداية الأشياء وإيجاد الروابط بين الأشياء، لكي تسير صوب الكمال الذي خُلقت لأجله.

وعلى هذا الأساس فإنَّ المقصود من التوحيد في الربوبيّة هو بيان وحدة التدبير الإلهي، وأنّ الله هو مدبِّر كلّ شيء وربّه ولا مدبّر ولا ربّ سواه تعالى.

٢ـ السبب في إفراد البحث عن الربوبيّة في فصل مستقلّ

قد يُقال: إنّه بعد أن ثبت أنّ واجب الوجود واحد لا شريك له في وجوب الوجود، وأنّ ما سواه ممكن بالذات، إذن يثبت استناد كلّ ما سواه

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١١ ص٢٨٩.

إليه تعالى، لاحتياج الممكن إلى الواجب بالذات. إذن فلماذا استأنف البحث لإثبات توحيد الربوبيّة في فصل مستقلّ؟

أجاب صدر المتألّهين عن ذلك بقوله: «إنّ البراهين الماضية، وإن دلّت على أنّ واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود، إلاّ أنّا نريد الآن أن نبيّن أنّ إله العالم واحد لا شريك له في الإلهيّة، إذ مجرّد وحدة واجب بالذات لا يوجب ـ في أوّل النظر ـ كون الإله واحداً»[1]. ومراده من الإلهيّة هو الربوبيّة والتدبير؛ من هنا عدل المصنّف في عنوان الفصل عن الإلهيّة والإله ـ الذي هو في الأصل بمعنى المعبود ـ إلى التعبير بالربوبيّة.

والشاهد على أنّ وحدة واجب الوجود بالذات لا تستلزم ـ في بادئ النظر ـ الوحدة في الربوبيّة والتدبير، هو ما نجده في ميراث الأُمم السابقة وتأريخها الدينيّ، حيث نلحظ أنّها وإن كانت موحّدة في الخالقيّة، كما أشارت إلى ذلك نصوص قرآنيّة متعدّدة؛ قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥)، وقال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (الزخرف: ٨٧)، إلاّ أنّها مع ذلك كانت تعتقد بأنّ الخالق سبحانه فوّض تدبير هذا العالم إلى بعض مخلوقاته، الأمر الذي دفعها لكي تتّجه بالعبادة إلى هذه المخلوقات، ظنّاً منها بأنّها التي تعطي وتمنع وتُحيي وتُميت وتهَب السلامة وتسلبها، وتُغني وتفقر وتنفع وتضرّ. فما دام تدبير الوجود بيد هذه الموجودات، فمن الطبيعي أن يتّجه إليها الإنسان بالخضوع والعبادة. وبذلك برزت هذه المفارقة الكبيرة بين توحيد هؤلاء في الخالقيّة، وشركهم في التدبير والربوبيّة والعبادة.

وبهذا يتّضح أهمّية هذه المرتبة من التوحيد، وهي التوحيد في الربوبيّة والتدبير؛ لذا قال المصنّف في تفسيره: «فالآيات القرآنيّة على احتوائها تفاصيل

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٩٢.

المعارف الإلهيّة والحقائق الحقّة، تعتمد على حقيقة واحدة، هي الأصل وتلك فروعه، وهي الأساس الذي بُني عليه بنيان الدِّين، وهو توحيده تعالى توحيد الإسلام، بأن يعتقد أنّه تعالى هو ربّ كلّ شيء لا ربَّ غيره، ويسلّم له من كلّ وجهة، فيوفي له حقَّ ربوبيّته، ولا يخشع في قلب ولا يخضع في عمل إلاّ له جلَّ أمره.

وهذا أصل يرجع إليه ـ على إجماله ـ جميع تفاصيل المعاني القرآنيّة من معارفها وشرائعها بالتحليل، وهو يعود إليها على ما بها من التفصيل بالتركيب»[1].



---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١٠ ص١٣٥.

الفحصُ البالغُ والتدبّرُ الدقيقُ العلميُّ يعطي أنّ أجزاءَ عالـَمِنا المشهودِ ـ وهو عالـَمُ الطبيعةِ ـ مرتبطةٌ بعضُها ببعضٍ، مِن أجزائِها العلويّةِ والسفليّةِ وأفعالِها وانفعالاتِها والحوادثِ المترتّبةِ على ذلك، فلا تجدُ خلالَها موجوداً لا يرتبطُ بغيرِه في كينونتِه وتأثيرِه وتأثّرِه. وقد تقدّمَ في مباحثِ الحركةِ الجوهريّةِ ما يتأيّدُ بِه ذلك.

فلكلِّ حادثٍ ـ من كينونةٍ أو فعلٍ أو انفعالٍ ـ استنادٌ إلى مجموعِ العالَمِ. ويُستنتَجُ منْ ذلكَ أنَّ بينَ أجزاءِ العالَمِ نوعاً مِن الوحدةِ، والنظامُ الوسيعُ الجاري فيهِ واحدٌ، فهذا أصلٌ.

ثمّ إنّ المتحصّلَ ممّا تقدّمَ مِنَ المباحثِ وما سيأتي: أنّ هذا العالَمَ المادّيَّ معلولٌ لعالَمٍ نوريٍّ مجرّدٍ عنِ المادّةِ متقدّسٍ عن القوّةِ، وأنّ بينَ العلّةِ والمعلولِ سنخيةً وجوديةً بها يحكي المعلولُ ـ بما لهُ مِن الكمالِ الوجوديِّ بحسبِ مرتبتِه ـ الكمالَ الوجوديَّ المتحقّقَ في العلّةِ بنحوٍ أعلى وأشرفَ. والحكمُ جارٍ، إنْ كان هناك عللٌ عقليةٌ مجرّدةٌ بعضُها فوقَ بعضٍ، حتّى ينتهيَ إلى الواجبِ لذاتِه جلَّ ذكرُه .

ويُستنتَجُ من ذلكَ أنّ فوقَ هذا النظامِ الجاري في العالَمِ المشهودِ نظاماً عقلياً نورياً مسانخاً له هو مبدأ هذا النظامِ، وينتهي إلى نظامٍ ربانيٍّ في علمِه تعالى، هو مبدأُ الكلِّ، وهذا أيضاً أصلٌ.

ومِن الضروريِّ أيضاً: أنّ علّةَ علّةِ الشيءِ علةٌ لذلكَ الشيءِ، وأنّ معلولَ معلولِ الشيءِ معلولٌ لذلكَ الشيء. وإذْ كانتِ العللُ تنتهي إلَى الواجبِ تعالى، فكلُّ موجودٍ ـ كيفما فُرِضَ ـ فهو أثرُه، وليسَ في

العينِ إلاّ وجودُ جواهرَ وآثارِها والنسبِ والروابطِ التي بينَها، ولا مستقلَّ في وجودِه إلاّ الواجبُ بالذات ، ولا مفيضَ للوجودِ إلاّ هو .

فقد تبيّنَ ـ بما تقدَّمَ ـ أنّ الواجبَ تعالى هو المجري لهذا النظامِ الجاري في نشأتِنا المشهودةِ، والمدبِّرُ بهذا التدبيرِ العامِّ المطلِّ على أجزاءِ العالمِ، وكذا النظاماتِ العقليةِ النوريةِ التي فوقَ هذا النظامِ ويحذائِه على ما يليقُ بحالِ كلٍّ منها حسبَ ما لَهُ مِنْ مرتبةِ الوجود .

فالواجبُ لذاتِه ربٌّ للعالمِ مدبِّرٌ لأمرِه بالإيجادِ بعدَ الإيجادِ، وليسَ للعللِ المتوسّطةِ إلاّ أنّها مسخَّرَةٌ للتوسّطِ مِن غيرِ استقلالٍ، وهو المطلوبُ. فمن المُحالِ أنْ يكونَ في العالمِ ربٌّ غيرُه، لا واحدٌ ولا كثيرٌ.

١. برهان وحدة النظام الحاكم في العالم المشهود

ساق المصنّف برهانين لإثبات التوحيد في الربوبيّة؛ البرهان الأوّل: وحدة النظام الحاكم في العالم المشهود. يبتني هذا البرهان على مقدّمات ثلاث هي:

- وحدة نظام العالم المادّي.
- معلوليّته لنظام عقليّ مجرّد عن المادّة وآثارها.
- معلوليّة النظام العقلي لنظام ربّاني في علمه تعالى.

المقدّمة الأولى: وحدة نظام العالم المادّي

المقصود من وحدة نظام العالم المادّي هو أنّ عالمنا المشهود ـ وهو عالم الطبيعة ـ حقيقة واحدة مرتبط بعض أجزائها بالبعض الآخر. فإنّ الأجزاء الموجودة فعلاً ترتبط بالأجزاء التي سوف تحدث، لأنّها تشكّل موادّها وتهيّئ الأرضيّة لحدوثها، كما أنّها حدثت من الأجزاء السابقة.

وعلى هذا فإنّ أجزاء هذا العالم مرتبطة بعضها ببعض بأنواع من التأثير والتأثّر والفعل والانفعال، ممّا يؤدّي إلى نموّ بعضها وذبول بعض، فمثلاً تجد أنّ ماء البحر يتسخّن بضوء الشمس فيتبخّر ثمّ يتحوّل إلى سحاب ثمّ إلى مطر، فتنمو به النباتات وتأكله الحيوانات، ويتغذّى به الإنسان، وهكذا.

إذن كلّ جزء من أجزاء هذا العالم مرتبط بالأجزاء الأخرى، فلا يوجد هناك موجود مادّي منعزل عن سائر الموجودات المادّية، وإنّما يتألّف من مجموعها حقيقة واحدة ذات نظام واحد شامل يحتاج بعضها إلى بعض في حدوثه وبقائه وتحوّله.

وقد تمسّك المصنّف لإثبات هذه المقدّمة بالاستقراء والفحص البالغ،

مؤيّداً ذلك بالبرهان الذي تقدّم في مباحث الحركة، الذي ثبت فيه أنّ نظام العالم المادّي واحد؛ حيث قال: «إنّ الصور الجوهريّة المتبدّلة المتواردة على المادّة واحدةً بعد واحدة، في الحقيقة صورةٌ جوهريّة واحدة سيّالة تجري على المادّة، وموضوعها المادّة المحفوظة بصورة ما، كما تقدّم في مرحلة الجواهر والأعراض، تنتزع من كلّ حدّ من حدودها مفهوماً مغايراً لما يُنتزع من حدّ آخر، نسمّيها ماهيّة نوعيّة تغاير سائر الماهيّات في آثارها»[1]، بمعنى أنّ التبدّلات الواقعة في الموجودات المادّية ـ بناءً على الحركة الجوهريّة لا الكون والفساد ـ يثبت وحدة الحوادث الطوليّة؛ لما أنّ الحركة وجود واحد مستمرّ.

هذا في الوجودات الطوليّة، وأمّا الوجودات العَرْضيّة، فهي أيضاً تثبت وحدتها ـ مع ما يتراءى من تفرّقها ـ إذا ثبت أنّ المادّة الأولى والجسم الأوّل واحد، وأنّ الكثرات الموجودة حصلت من تغيّرات ذلك الواحد، تلك التغيّرات التي لا تكون إلاّ حركة جوهريّة وعَرَضيّة. فالعالم على ذلك يصير كشجرة لها فروع وغصون، حيث إنّ الكثرات الموجودة المشهودة امتداد لذلك الجسم الأوّل، وهي واحدة لوحدة الحركة واتّصال وجود الكثرات المشهودة بالجسم الأوّل.

المقدّمة الثانية: العالم المادّي معلول لعالم نوريّ مجرّد

تنحلّ هذه المقدّمة إلى أمور ثلاثة:

أحدها: وجود العالم العقلي، وأنّه يقع بينه تعالى وبين العالم الجسماني المادّي، وهو الذي أشير إليه فيما مضى[2] وسيأتي تفصيل الكلام فيه[3].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثامن من المرحلة التاسعة، ص٢٠٩.

(٢) المصدر نفسه: الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة، ص٢٤٥.

(٣) المصدر نفسه: الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشرة، ص٣١٤.

ثانيها: وحدة العالم العقلي، ويعلم ذلك من وحدة النظام الناشئ منه، فإنّ مثل هذا النظام الواحد الجاري في العالم الجسماني لا يمكن أن يصدر عن فواعل متعدّدة، لأنّ فرْض علل كثيرة لها يعني أنّ كلّ واحد منها يستقلّ بإيجاد قسم من هذا العالم وتدبيره بلا حاجة إلى أمر آخر، ممّا يؤدّي إلى انعزال أجزاء العالم بعضها عن بعض، وقد تبيّن خلافه في المقدّمة الأولى.

ثالثها: علّية العالم العقلي للعالم الجسماني، ويعلم ذلك من وقوعه في مرتبة عُليا من مراتب الوجود بالنسبة إلى العالم الجسماني، واشتماله على كمالات هذا العالم بنحو أعلى وأتمّ وأشرف.

ومن الواضح أنّ كون عالم المادّة معلولٌ لعالم مجرّد عقليّ، إنّما يتمّ على مباني الحكمة المشائيّة، المنكرين لعالم المثال. وأمّا بناءً على ما يذهب إليه المصنّف تبعاً لصدر المتألّهين، فالعالم المادّي معلول لعالم المثال، وعالم المثال بدوره معلول لعالم العقل، كما سيأتي بيانه.

المقدّمة الثالثة: معلوليّة عالم العقل للنظام الربّاني

بناءً على ما تقدّم في الفصل الثالث من هذه المرحلة ـ من أنّ واجب الوجود واحد، وأنّ جميع ما سواه ممكن فقير متعلّق به تعالى، بواسطة أو بدونها ـ يكون عالمنا المشهود وما فيه من النسب والروابط وما فوقه من العوالم المجرّدة معلولة جميعاً للواجب تعالى، ولا مفيض للوجود غيره.

من خلال هذه المقدّمات يتبيّن أنّ الواجب تعالى هو المدبّر لهذا العالم، وكذا للعوالم الأخرى التي فوق العالم المادّي، ومن المُحال أن يوجد مدبّر غيره، لأنّ ذلك يستلزم وجود واجب بالذات آخر، وقد تقدّم بطلانه.

فإن قيل: إنّ هذا البيان لإثبات أنّ الربّ والمدبّر واحد، لا يحتاج إلى سبق إثبات وحدة الواجب في وجوب وجوده؛ لأنّ المطلوب هو وحدة الربّ للعالم، وهو يتمّ بهذا البيان ولو فرض وجود واجب آخر غير فاعل لشيء أصلاً.

قلنا: إنّه بعد أن ثبت في ما مضى[1] أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، إذن يبطل فرْض واجب يمكنه إيجاد العالم إلاّ أنّه قد عطّل فعله، فيثبت وحدة الواجب في وجوب وجوده أيضاً.

ولا يخفى أنّ هذا البيان إنّما يتمّ على مباني حكماء المشّاء القائلين بأنّ للمعلول وجوداً مستقلاً في نفسه، لا أنّه وجود رابط، وعليه يكون للمعلول نوع من التأثير والفاعليّة في ما دونه؛ وذلك لأنّ ما جاء في هذا البيان من كون الواجب علّة العلل وكون غيره أيضاً علّة موجدة، إنّما يتمّ على مبنى هؤلاء.

بناءً على ذلك فإنّ غاية ما يثبته هذا البيان إنّما هو كونه تعالى وحده ربّاً مستقلاً، وإن كان هناك أرباب غيره تعالى إلاّ أنّها مسخّرة له تعالى.

أمّا في ضوء مباني الحكمة المتعالية ـ كما عليه المصنّف ـ فالواجب تعالى فاعل قريب لكلّ ما سواه، ويكون الترتّب بين الموجودات ترتّباً إعدادياً لا عليّاً، «فهو تعالى الفاعل المستقلّ في مبدئيّته على الإطلاق، والقائم بذاته في إيجاده وعلّيته، وهو المؤثّر بحقيقة معنى الكلمة، لا مؤثّر في الوجود إلاّ هو، ليس لغيره من الاستقلال الذي هو ملاك العلّية والإيجاد إلاّ الاستقلال النسبي، فالعلل الفاعليّة في الوجودات معدّات مقرّبة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأوّل، وفاعل الكلّ تعالى»[2].

وبيان آخر: لمّا كان كلّ ما سواه تعالى من الموجودات روابط لا استقلال لها؛ لمكان المعلوليّة، إذن فهي بأجمعها متقوّمة به تعالى، وليس لشيء منها استقلال يصحّح به ربوبيّته لشيء، فيكون هو تعالى فاعل قريب لكلّ الموجودات بأنظمتها.

وبهذا يثبت أنّه تعالى ربّ العالمين لا ربّ سواه.

---

(١) نهاية الحكمة، ، مصدر سابق: الفصل الرابع من المرحلة الرابعة، ص٥٥ .

(٢) المصدر نفسه: الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، ص١٧٦.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «إنّ بين أجزاء العالم نوعاً من الوحدة، والنظام الوسيع الجاري فيه واحد».

قال المصنّف في ذيل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ * ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (الملك: ٣ ـ ٤): «المراد من نفي التفاوت اتّصال التدبير وارتباط الأشياء بعضها ببعض من حيث الغايات والمنافع المترتّبة على تفاعل بعضها في بعض».

إلى أن قال: «فقد رتّب الله أجزاء الخلقة بحيث تؤدّي إلى مقاصدها، من غير أن يفوّت بعضها غرض بعض أو يفوّت من بعضها الوصف اللازم فيه لحصول الغاية المطلوبة».

ثمّ قال: «والحاصل فقد أشير في الآيتين إلى أنّ النظام الجاري في الكون نظام واحد متّصل الأجزاء مرتبط الأبعاض»[1].

• قوله ﷺ: «وما سيأتي أنّ هذا العالم المادّي معلول لعالم نوريّ مجرّد عن المادّة».

أي في الفصل التاسع عشر من هذه المرحلة، فعلى مبنى المشّاء لا تختصّ الفاعليّة والتأثير بالواجب تعالى، بل إنّ ما سواه يمكن أن يكون له التأثير والفاعليّة ولو بنحو الفاعل المسخّر، والفاعل بالتسخير هو كون الفاعل وفعله مسخّراً لفاعل آخر كما تقدّم في بحث العلّة والمعلول، فتكون هذه الفواعل مسخّرة تنتهي إلى الواجب تعالى الذي هو الربّ المستقلّ.

وسيأتي في الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة: أنّ هذا المبنى هو نظر

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٩ ص٣٥٠.

بدويّ، وأنّ النظر الدقيق يحكم بأنّه تعالى «فاعل قريب لكلّ فعل ولفاعله، وأمّا الاستقلال المترائي من كلّ علّة إمكانيّة بالنسبة إلى معلولها فهو الاستقلال الواجبي الذي لا استقلال دونه بالحقيقة. ولا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً كما يفيده هذا البرهان، وبين كونه فاعلاً بعيداً كما يفيده البرهان السابق المبنيّ على ترتّب العلل وكون علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء. فإنّ لزوم البُعد مقتضى اعتبار النفسيّة لوجود ماهيّات العلل والمعلولات على ما يفيده النظر البدويّ، والقرب هو الذي يفيده النظر الدقيق»[1]. وعليه يثبت انحصار الربّ بالواجب تعالى.

• قولهﷺ: «بين العلّة والمعلول سنخيّة وجوديّة».

كما تقدّم في أبحاث العلّة والمعلول من أنّ المقصود من السنخيّة بين العلّة والمعلول أنّ العلّة واجدة لكمال المعلول بنحو أعلى وأشرف.

• قولهﷺ: «الحكم جارٍ إن كان هناك علل عقليّة مجرّدة».

سيأتي في الفصل العشرين من هذه المرحلة وجود علل عقليّة أخرى، أي أنّ العقل الفعّال الذي يسمّى بالعقل العاشر معلول للعقل التاسع، والعقل التاسع معلول للعقل الثامن، وهو معلول للعقل السابع، وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل الأوّل الذي يكون معلولاً للواجب تعالى؛ ولذا كان تعبير المصنّف يومئ إلى التشكيك والترديد كما هو واضح من قوله: «إن كان هناك علل...» لأنّ البحث لم يثبت بعد.

• قوله ﷺ: «ينتهي إلى نظام ربّانيّ في علمه تعالى».

التقييد بانتهاء العلل إلى النظام الربّاني في علمه تعالى دون ذاته المقدّسة؛ هو لكي ينسجم مع مبنى المشّاء القائلين بأنّ علمه تعالى زائد على ذاته، وأنّه عبارة عن علم حصوليّ وهو صور مرتسمة قائمة بالذات زائدة عليها، لأنّ

---

(١) نهاية الحكمة: ص٣٠١.

الاستدلال المتقدّم مبنيّ على مذهب المشّاء، إلاّ أنّه على الرغم من التقييد المذكور بالعلم، فإنّه يتلاءم وينسجم أيضاً مع مبنى الحكمة المتعالية، الذي يؤمن بأنّ علمه تعالى عين ذاته. وعلى ما تقدّم، فلو قيّد المصنّف انتهاء العلل بالذات الإلهيّة لكان مختصّاً بمبنى الحكمة المتعالية؛ ولذا قيّده بالعلم لكي ينسجم مع كلا المبنيين.

• قوله ﷺ: «وليس للعلل المتوسّطة إلاّ أنّها مسخّرة للتوسّط».

أي أنّ العلل المتوسّطة، هي ومعلولاتها، معلولة لما فوقها؛ لأنّ كلاً منها معلول بالمباشرة لما فوقها، وفعلها معلول لما فوقها بواسطتها، فهي وفعلها معلوَلة لما فوقها، وقد تقدّم أنّ هذا إنّما يتمّ على مبنى المشّاء.

• قوله ﷺ: «فمن المُحال أن يكون في العالم ربٌّ غيره».

لأنّه يستلزم وجود واجب آخر مستقلاً في ذاته، وقد تقدّم سابقاً استحالة تعدّد واجب الوجود.

على أنه لو فُرِضَ كثرةُ الأربابِ المدبِّرينَ لأمرِ العالمِ ـ كما يقولُ به الوثنيةُ ـ أدّى ذلكَ إلى المحالِ مِن جهةٍ أخرى وهو فسادُ النظام .

بيانُ ذلكَ: أنّ الكثرةَ لا تتحقّقُ إلا بالآحاد، ولا آحادَ إلاّ معَ تميُّزِ البعضِ مِن البعض، ولا يتمُّ تميُّزٌ إلاّ باشتمالِ كلِّ واحدٍ مِن آحادِ الكثرةِ على جهةٍ ذاتيةٍ يفقدُها الواحدُ الآخرُ، فيغايرُ بذلكَ الآخرَ ويتمايزانِ، كلُّ ذلكَ بالضرورة، والسنخيةُ بين الفاعلِ وفعلِه تقضي بظهورِ المغايرةِ بينَ الفعلينِ حسبَ ما بينَ الفاعلين .

فلو كان هناك أربابٌ متفرّقونَ، سواءٌ اجتمعوا على فعلٍ واحدٍ أو كانَ لكلِّ جهةٍ مِن جِهاتِ النظامِ العالميِّ العامّ ربٌّ مستقلٌّ في ربوبيّته كربِّ السماءِ والأرضِ وربِّ الإنسانِ وغيرِ ذلك ، أدّى ذلك إلى فسادِ النظامِ والتدافعِ بينَ أجزائِه، ووحدةُ النظامِ والتلازمُ المستمرُّ بينَ أجزائِه تدفعُه .

فإنْ قيلَ: إحكامُ النظامِ وإتقانُه العجيبُ الحاكمُ بين أجزائِه يشهدُ أنّ التدبيرَ الجاريَ تدبيرٌ عنْ علمٍ، والأصولُ الحكميةُ القاضيةُ باستنادِ العالمِ المشهودِ إلى عللٍ مجرّدةٍ عالمةٍ يؤيّدُ ذلكَ، فهبْ أنّ الأربابَ المفروضينَ متكثّرةُ الذواتِ ومتغايرتُها ويؤدّي ذلكَ بالطبعِ إلى اختلافِ الأفعالِ وتدافعِها، لكنْ مِن الجائزِ أن يتواطؤوا على التسالمِ ـ وهم عقلاء ـ ويتوافقوا على التلاؤمِ رعايةً لمصلحةِ النظامِ الواحدِ وتحفظاً على بقائِه .

قلتُ: لا ريبَ أنّ العلومَ التي يبني عليها العقلاءُ أعمالَهم صورٌ علميةٌ وقوانينُ كليةٌ مأخوذةٌ مِن النظامِ الخارجيِّ الجاري في العالم، فللنظامِ الخارجيِّ نوعُ تقدّمٍ على تلكَ الصورِ العلميةِ والقوانينِ الكلّيةِ وهي تابعةٌ له. ثمّ هذا النظامُ الخارجيُّ بوجودِه الخارجيِّ فعلُ أولئكَ الأربابِ المفروضينَ، ومنَ المستحيلِ أنْ يتأثّرَ الفاعلُ في فعلِه عن الصورِ العلميةِ المنتزعةِ عن فعلِه المتأخرةِ عنِ الفعل .

فإن قيلَ: هبْ أنّ الأربابَ المفروضينَ الفاعلينَ للنظامِ الخارجيِّ لا يتبعونَ في فعلِهم الصورَ العلميةَ المنتزعةَ عن الفعلِ وهي علومٌ ذهنيةٌ حصوليةٌ تابعةٌ للمعلوم، لكنّ الأربابَ المفروضينَ فواعلُ علميةٌ لهم علمٌ بفعلِهم في مرتبةِ ذواتِهم قبلَ الفعل، فلِم لا يجوزُ تواطؤُهم على التسالمِ وتوافقُهم على التلاؤمِ في العلمِ قبلَ الفعل ؟

قلتُ: علمُ الفاعلِ العلميِّ بفعلِه قبلَ الإيجادِ ـ كما سيجيءُ وقدْ تقدّمتِ الإشارةُ إليه ـ علمٌ حضوريٌّ، ملاكُه وجدانُ العلّةِ كمالَ المعلولِ بنحوٍ أعلى وأشرفَ، والسنخيةُ بينَ العلّةِ ومعلولِها، وفرضُ تواطؤِ الأربابِ وتوافقِهم في مرتبةِ هذا المعنى من العلمِ إلغاءٌ منهمْ لما في وجوداتِهم مِن التكثّرِ والتغايرِ، وقد فُرِضَ أنّ وجوداتِهم متكثّرةٌ متغايرةٌ، وهذا خلفٌ.

٢. برهان التمانع

ربما كان هذا البرهان هو الأبرز بين الأدلّة التي عَرَض لها الحكماء والمتكلّمون لإثبات توحيد الربوبيّة له تعالى، وهو مستقى من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢). وقد قُرّر بتقريرات متعدّدة منها ما ذكره المصنّف في المتن، وبيانه يتوقّف على ذكر مقدّمتين:

المقدمة الأولى: تعدّد الأرباب يستلزم التمايز الذاتي بينهما

هذه المقدّمة واضحة، فإنّه لو فرض أنّهما كانا اثنين، فالتعدّد يستلزم تمايز أحدهما عن الآخر، فلابدّ أن يكون كلّ منهما واجداً لشيء وفاقداً لشيء آخر، إذ لو لم يكونا كذلك لكانا متماثلين من كلّ جهة، فيلزم أن يكون ما فرض اثنين واحداً؛ هذا خلف.

ثمّ إنّ التمايز بين الأرباب لابدّ أن يكون بأمر ذاتيّ، وذلك لأنّ الأرباب المفروضة موجودات مجرّدة، وقد تقدّم أنّ النوع المجرّد منحصر في فرد واحد، فلا توجد كثرة في المجرّدات إلاّ كثرة نوعيّة. وعلى هذا الأساس فالتمايز بين المجرّدات لابدّ أن يكون بأمر ذاتيّ لا عرضيّ، سواء كان التمايز ببعض الذات كالفصول إذا كانت الأنواع مركّبة، أم بتمام الذات إذا كانت بسيطة.

إلاّ أنّ ما ذكره المصنّف في هذه المقدّمة، من أنّ الكثرة لا تتحقّق إلاّ بالآحاد، وأنّه لا آحاد إلاّ مع التميّز، وأنّه لا تميّز إلاّ باشتمال كلّ من الآحاد على جهة يفقدها الباقون، وإن كان ضروريّاً، لكن ما ذكره من أنّ جهة المغايرة لابدّ أن تكون ذاتيّة لا عَرَضيّة، ليست ضروريّة، وإنّما يثبت بما أقاموه من البرهان على أنّ النوع المجرّد منحصر في فرد، فإذا نوقش في ذلك فلا تتمّ هذه المقدّمة، وبالتالي لا يتمّ هذا البرهان كما هو واضح.

المقدمة الثانية: المسانخة بين الربّ والمربوب

هذه المقدّمة تقدّم الكلام عنها آنفاً، وتبيّن أنّ المراد من المسانخة بين الربّ والمربوب، أو بين الفاعل وفعله، هو أنّ الربّ والفاعل يكون واجِداً لكلّ ما عند المربوب أو المعلول بنحو أعلى وأشرف وأتمّ. وهذا ما سيأتي أيضاً في الفصل التاسع عشر من هذه المرحلة.

إذا اتّضح ذلك يمكن صياغة هذا البرهان بصورة القياس الاستثنائي التالي: لو وجد أرباب وآلهة متعدّدون يدبّرون أمر هذا العالم، للزم فساد عالم الإمكان واضطراب حبل الكون والوجود وتخلخل أمر السماوات والأرض، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله.

أمّا الدليل على بطلان التالي، فهو كما قال المصنّف أنّ «المشهود من النظام العامّ الجاري في الخلق، والنظام الخاصّ في كلّ نوع، والنظم والترتيب الذي هو مستقرّ في أشخاص الأنواع يصدّق ذلك. فإذا تأمّلنا في شيء من ذلك وجدنا مصالح ومنافع في خلقه، نقضي منها عجباً، وكلّما أمعنّا وتعمّقنا فيه بدت منافع جديدة وروابط عجيبة تدهش اللبّ وتكشف عن دقّة الأمر وإتقان الصنع».

أمّا الدليل على التلازم بين المقدّم والتالي ـ وهو فساد عالم الإمكان فيما لو تعدّد الأرباب ـ فيتّضح من خلال بيان المراد من الفساد وأنحائه في المقام.

أنحاء الفساد في عالم الإمكان

يمكن تصوير حصول الفساد في عالم الإمكان على نحوين:

الأوّل: الفساد المحمود، وهو الفساد الحاصل نتيجة التزاحم الذي يقتضيه النظام الأحسن، كما نلمسه واضحاً في الأمور المادّية، وبتعبير المصنّف في تفسيره: «ليس المراد بنفي التعارض ارتفاع التنازع والتزاحم من بين

الأشياء في عالمنا المشهود، فإنّما هو دار التنازع والتزاحم، بل المراد أنّ هذه الأشياء على ما بينها من الافتراس والانتهاش تتعاون في تحصيل الأغراض الإلهيّة ويتسبّب بعضها ببعض للوصول إلى مقاصدها النوعيّة، فمثلها مثل القدّوم والخشب فإنّهما مع تنازعهما يتعاونان في خدمة النجّار في صنعة الباب مثلاً، ومثل كفّتي الميزان فإنّهما في تعارضهما وتصارعهما يطيعان من بيده لسان الميزان لتقدير الوزن. وهذا بخلاف الباطل كوجود كلال في القدّوم أو بخس في المثقال فإنّه يعارض الغرض الحقّ ويخيّب السعي، فيفسد من غير إصلاح ويضرّ من غير نفع....

وما يوجد من تزاحم العلل في النظام من هذا القبيل فإنّ العلل والأسباب الراسمة لهذا النظام العامّ على اختلافها وتمانعها وتزاحمها لا يبطل بعضها فعّاليّة بعض بمعنى... بل السببان المختلفان المتنازعان حالهما في تنازعهما حال كفّتي الميزان المتنازعتين بالارتفاع والانخفاض فإنّهما في عين اختلافهما متّحدان في تحصيل ما يريده صاحب الميزان ويخدمانه في سبيل غرضه وهو تعديل الوزن بواسطة اللسان»[1].

الثاني: التفاسد المذموم، وهو الفساد الحاصل من ربّ ومدبّر لعمل ربّ ومدبّر آخر، وهذا الفساد هو الذي يؤدّي إلى اختلال واضطراب عالم الإمكان، بمعنى أنّ أحد الأرباب ينقض بعض القوانين الكلّيّة الحاكمة في نظام الربّ الآخر ويفسد عمله، كما لو فرضنا أنّ أحد الأرباب يجعل الأثر الحاصل من النار هو الحرارة مع توفّر شروط معيّنة وارتفاع الموانع، والآخر يجعل الأثر الحاصل من النار هو البرودة، فيؤدّي إلى اختلال نظام عالم الإمكان للربّ الآخر، وهذا هو التفاسد المذموم.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١١ ص٣٣٩، ج١٤ ص٢٦٧.

إشكال وجواب

حاصل هذا الإشكال هو أنّ التدافع ولزوم الفساد يحصل فيما لو لم يتوافق الأرباب على نظام واحد، فما المانع من أن يتوافق الأرباب على النظام الجاري في العالم بقيام كلّ واحد منهم بتدبير جزء من العالم.

وقد يُجاب على هذا الإشكال بأنّ فرض توافق الأرباب على تدبير كلّ منهم لجزء من العالم لا يتلاءم مع وجوبهم بالذات؛ لأنّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات، فلا يصحّ تعطيل بعض أفعاله لأجل الآخرين.

لكن للمستشكل أن يقول: يمكن أن نفرض الأرباب مخلوقين للواجب بالذات، إذ ليس بالضرورة أن يكون الأرباب واجبين بالذات، بل يمكن أن يكونوا مخلوقين، وعلى هذا الأساس فإنّ هؤلاء الأرباب عقلاء عالمون بأفعالهم، كما يلمس ذلك من الإتقان الموجود في عالمنا المشهود، مضافاً إلى ما تؤيّده البراهين الفلسفيّة من أنّ علّة هذا العالم وجودات مجرّدة عالمة، ولعلمها دخل في تدبير أفعالها، لا أنّها فاعلة بالطبع لا تعلم بفعلها.

وإذا كان الأمر كذلك، فما المانع من توافق الأرباب وتواطئهم على أن يخلق كلّ واحد منهم جزءاً من العالم ويتولّى تدبيره بشكل يتلاءم مع أفعال بقيّة الأرباب، بحيث يحصل من هذا التوافق نظام واحد لا فساد فيه، ومن ثمّ تكون وحدة النظام كاشفة عن وحدة التدبير لا عن وحدة المدبّر والربّ.

والجواب عن ذلك: إنّ العلم الموجود عند الأرباب العقلاء إن كان علماً حصولياً فهو لا يفيد؛ لأنّ العلم الحصولي تابع لوجود المعلوم خارجاً وهو النظام الكوني، فلا يمكن أن يصدر هذا النظام على أساس العلم المتأخّر؛ لأنّ علم الأرباب المؤثّر في فعلهم هو العلم السابق لوجود النظام لا العلم المتأخّر عنه؛ إذ من المستحيل أن يتأثّر الفاعل في فعله بالعلم الحصولي المنتزع من فعله المتأخّر عنه.

إن قيل: إنّ علم الأرباب علمٌ حضوريّ قبل الإيجاد؛ لأنّ الأرباب وجودات مجرّدة، وقد تقدّم في بحث العاقل والمعقول أنّ المجرّدات تعلم بعضها ببعض بعلم حضوريّ، فكلّ ربّ من الأرباب يعلم ما عند الربّ الآخر، وعلى هذا الأساس يمكن لكلّ ربّ أن يخلق جزءاً من العالم بنحو منسجم ومتلائم مع الأرباب الآخرين، ومن ثمّ لا يحصل الفساد في تدبيرهم للعالم؟

نقول: إنّ علم العلّة الحضوري ـ وهو الربّ ـ بمعلولها قبل الإيجاد، هو عين علمها الحضوري بذاتها، للسنخيّة بين العلّة والمعلول، وأنّ العلّة واجدة لكمال المعلول بنحو أعلى وأشرف كما تقدّم، وعلى هذا الأساس فإنّ فرض توافق العلل والأرباب في هذا العلم على نظام واحد، مساوق لفرض كون ذواتهم واحدة، وهو خلاف الفرض من كون الأرباب متعدّدة متغايرة الذوات.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «ولا يتمّ تمييز إلاّ باشتمال كلّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتيّة يفقدها الآخر».

التمييز تارةً يكون بالذات أو الذاتيّات، وأخرى بالعرضيّات المفارقة، كما إذا اشترك أمران بتمام الذات، ولكن حيث إنّ النوع المجرّد منحصر في فرد واحد، فلا يحصل تمييز بالعرضيّات المفارقة في الأنواع المجرّدة، وعلى هذا فالأرباب المفروضون ينحصر نوع كلّ واحد منهم في فرد واحد، فيكون التمييز بينهم بجهة ذاتيّة، سواء كانت هذه الجهة الذاتيّة تمام الذات أو جزء الذات. وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «ولا يتمّ تميّز إلاّ باشتمال كلّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتيّة يفقدها الواحد الآخر».

إن قلت: هناك نوع آخر من التمايز، وهو التمايز بالكمال والنقص.

قلت: إنّ هذا النحو من التمايز غير متصوّر في المقام، إذ لو كان كذلك لكان الناقص معلولاً ومربوباً للكامل، فلا يكونان إلهين وربّين ـ حسب

الفرض ـ وهذا خلف.

• قوله تتُّل: «كلّ ذلك بالضرورة».

أشرنا إلى ما ذكره المصنّف، من أنّ الكثرة لا تتحقّق إلاّ بالآحاد، وأنّه لا آحاد إلاّ مع التميّز، وأنّه لا يتميّز إلاّ باشتمال كلّ من الآحاد على جهة يفقدها الباقون، وإن كان ضروريّاً، إلاّ أنّ ذلك لا يستلزم أن يكون جهة التمايز ذاتيّة؛ لما نجده من وجود التمايز في المادّيات، ولا ينحصر ذلك في ما يكون باختلاف الذات، بل يحصل أيضاً بالعوارض والمنضمّات، كما تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

نعم، لمّا آمن المصنّف بأنّ المجرّد التامّ ينحصر نوعه في فرد واحد، قال هنا: إنّ التمايز بين الأرباب المفروضة لابدّ أن يكون بجهات ذاتيّة، وأنّ ذلك ضروريّ. والبرهان الذي ذكره تتُّل لإثبات ذلك هو: «أنّ الكثرة إمّا أن تكون تمام ذات الماهيّة النوعيّة أو بعضها أو خارجة منها، لازمة أو مفارقة. وعلى التقادير الثلاثة الأوَل يمتنع أن يتحقّق لها فرد، إذ كلّ ما فُرض فرداً لها وجب كونه كثيراً، وكلّ كثير مؤلّف من آحاد، وكلّ واحد مفروض يجب أن يكون كثيراً، وكلّ كثير فإنّه مؤلّف من آحاد وهكذا، فيذهب الأمر إلى غير النهاية ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق الواحد، فلا يتحقّق لها فرد، وقد فُرض كثير الأفراد، وهذا خلف.

وعلى التقدير الرابع: كانت الكثرة بعَرَض مفارق يعرض النوع تتحقّق بانضمامه إليه وعدم انضمامه الكثرة، وكلّ عَرَض مفارق يتوقّف عروضه على سبق إمكان حامله المادّة، فيكون النوع مادّياً بالضرورة. فكلّ نوع كثير الأفراد فهو مادّي. وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ نوع مجرّد فهو منحصر في فرد، وهو المطلوب»[1].

---

(١) نهاية الحكمة: الفصل السابع من المرحلة الخامسة، ص٨٦.

إلاّ أنّ هذه الحجّة لإثبات أنّ النوع المجرّد ينحصر في فرد واحد غير تامّة، وذلك لأنّ نفي كون الكثرة من ذاتيّات الماهيّة وعوارضها اللازمة لا يثبت كون الكثرة عرضاً مفارقاً بنحو تحتاج في عروضها إلى سبق مادّة واستعداد، كما لو فرضنا الكثرة كانت بعرَضيّ مفارق كالوجود الخارجي، فإنّه وإن كان عَرَضياً للماهيّة غير لازم لها؛ لإمكان كونها معدومة، إلاّ أنّه يمكن أن تتكثّر الماهيّة النوعيّة الواحدة ـ وإن كانت مجرّدة ـ من خلال كثرة الوجودات العارضة لها، ولا حاجة في التكثّر إلى أكثر من الوجود بعدما كان كلّ وجود متشخّصاً بنفس ذاته.

وبهذا يتبيّن أنّ قوله ﷺ: «وكلّ عَرَض مفارق، يتوقّف عروضه على سبق إمكان حامله المادّة» غير تامّ؛ فإنّ ذلك إنّما يصحُّ في العوارض الخارجيّة (المحمولة بالضميمة) وأمّا العوارض التحليليّة (أي المعقولات الثانية الفلسفيّة التي ينتزعها العقل ويكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج) فلا عروض حقيقيّ فيها حتّى يتوقّف على استعداد سابق.

وهذا ما بيّنه صدر المتألّهين بقوله: «وبالجملة ما يُقال إنّ الفصل من عوارض الجنس، أو الجنس من عوارض الفصل، أو الوجود من عوارض الماهيّات، فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها هو العروض بحسب الوجود، بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض، بل هذا النحو من العروض إنّما يتحقّق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد»[1].

وبهذا يتّضح أنّ ما ذكره المصنّف من أنّ التغاير بين الأرباب المفروضين ـ لكونهم مجرّدين ـ لابدّ أن يكون ذاتياً لا عَرَضياً، غير تامّ.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٤ ص٢٥٤.

• قوله ﷺ: «أدّى ذلك إلى فساد النظام والتدافع بين أجزائه».

المراد من الفساد هنا، هو الذي يؤدّي إلى النقص والتضادّ بين أجزاء العالم بما يؤدّي إلى اختلال النظام الأحسن، لا الفساد الذي هو نتيجة التزاحم الذي يقتضيه النظام الأحسن؛ لأنّ تفاسد العلّتين تحت تدبيرين غير تفاسدهما تحت تدبير واحد، ليحدّد بعض أثر بعض وينتج الحاصل من ذلك.

• قوله ﷺ: «ووحدة النظام والتلازم المستمرّ بين أجزائه».

لعلّ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١) إشارةً إلى ذلك، فإنّ الضمير «هذا» من المفروض أنّه يعود إلى السماوات والأرض وغيرها من الظواهر الكونيّة التي أشارت إليها الآيات، ومن ثمّ ينبغي أن يكون الضمير العائد إلى هذا الجمع هو الضمير المؤنّث «هذه» لتكون الصيغة: «ربّنا ما خلقت هذه» بيدَ أنّ الاستعمال القرآني جاء بالضمير «هذا»، وقد ذكرت في كلمات المفسّرين وجوه لذلك، منها:

إنّ الضمير «هذا» يشير إلى وحدة النظام الذي يحكم عالم الإمكان، ولازم ذلك أنّه لو كانت الآلهة والأرباب التي تمارس التدبير الكوني متعدّدة، لأدّى ذلك إلى اختلال هذا النظام، وهذا على خلاف ما هو موجود بالفعل من الترابط ووحدة النظام الحاكم على الكون ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا﴾.

• قوله ﷺ: «ويؤدّي ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال وتدافعها».

أي: لو كانوا فاعلين بالطبع، ولم يكن لهم علم واختيار؛ لما تقدّم في «أنّ الفاعل بالطبع هو الذي لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه»[1].

---

(١) نهاية الحكمة: الفصل السابع من المرحلة الثامنة، ص١٧٢.

• **قوله تتئُ: «والأصول الحكميّة القاضية باستناد العالم المشهود إلى علل مجرّدة عالمة يؤيّد ذلك».**

كما سيأتي توضيحه في الفصل العشرين من هذه المرحلة، فإنّه بناءً على ذلك فإنّ الأرباب المفروضين لا يكونون واجبين بالذات، بل هم مخلوقون للواجب بالذات، بنحو يقوم كلّ واحد منهم بتدبير جزء من العالم، إلاّ أنّه تتلاءم تلك الأفعال بحيث يحصل منها هذا النظام. وخلقهم على هذا النمط ـ كما يعتقد أصحاب هذه النظريّة ـ هو مقتضى حكمة الواجب بالذات.

ومن الواضح أنّ مآل ذلك إلى أنّهم لا يكونون أرباباً مستقلّين في أفعالهم، وإنّما هم وسائط في الإيجاد ومدبّرون للعالم من قِبل الواجب بالذات وعلى ما أعطاهم من العلم والقدرة لذلك. وبهذا لا يلزم من تسميتهم بالربّ إشراكهم في ربوبيّة الواجب تعالى؛ لعدم استقلالهم في أفعالهم، بل هم المدبّرون بإذنه. وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك في الفصول اللاحقة.

• **قوله تتئُ: «صور علميّة وقوانين كلّية مأخوذة من النظام الخارجي الجاري في العالم».**

يعتقد المصنّف أنّ العلم إذا كان حصوليّاً، فهو مأخوذ من المعلوم الخارجي، وعلى هذا يكون تابعاً له متأخّراً عنه، لذا قال في المتن: «فللنظام الخارجي نوع تقدّم على تلك الصور العلميّة والقوانين الكلّية، وهي تابعة له».

وأوضح ذلك في تفسيره قائلاً: «من الضروريّ أنّ المصلحة المترتّبة على الفعل لا وجود لها قبل وجود الفعل، فكونها باعثة للفاعل نحو الفعل، داعية له إليه، إنّما هو بوجودها علماً لا بوجودها خارجاً، بمعنى أنّ الواحد منّا عنده صور علميّة مأخوذة من النظام الخارجي بما فيه من القوانين الكلّية الجارية والأصول المنتظمة الحاكمة بانسياق الحركات إلى غاياتها والأفعال إلى أغراضها، وما تحصّل عنده بالتجريد من روابط الأشياء بعضها مع بعض.

ولا ريب أنّ هذا النظام العلمي تابع للنظام الخارجي مترتّبٌ عليه.

وشأن الفاعل الإرادي منّا أنْ يطبّق حركاته الخاصّة ـ المسمّاة فعلاً ـ على ما عنده من النظام العلمي، ويراعي المصالح المتقرّرة فيه في فعله ببناء إرادته عليها، فإن أصاب في تطبيقه الفعل على العلم كان حكيماً في فعله متقناً في عمله، وإن أخطأ في انطباق العلم على المعلوم الخارجي فلم يُصبْه لقصور أو تقصير، لم يُسمَّ حكيماً، بل يُسمّى لاغياً وجاهلاً ونحوهما.

فالحكمة صفة الفاعل من جهة انطباق فعله على النظام العلمي المنطبق على النظام الخارجي، واشتمال فعله على المصلحة هو ترتّبه على الصورة العلميّة المترتّبة على الخارج. فالحكمة ـ بالحقيقة ـ صفة ذاتيّة للخارج، وإنّما يتّصف الفاعل أو فعله بها من جهة انطباق الفعل عليه بوساطة العلم، وكذا الفعل مشتمل على المصلحة بمعنى تفرّعه على صورتها العلميّة المحاكية للخارج.

وهذا إنّما يتمّ في الفعل الذي أُريد به مطابقة الخارج ـ كأفعالنا الإراديّة ـ وأمّا الفعل الذي هو نفس الخارج ـ وهو فعل الله سبحانه ـ فهو نفس الحكمة، لا لمحاكاته أمراً آخر هو الحكمة، وفعله مشتمل على المصلحة بمعنى أنّه متبوع المصلحة لا تابع للمصلحة، بحيث تدعوه إليه وتبعثه نحوه كما عرفت.

والحاصل أنّ فعله تعالى هو نفس النظام الخارجي الذي يطلب بالسؤال تطبيق الفعل عليه، ولا نظام خارجيّ آخر حتّى يطبّق هو عليه، وفعله هو الذي تكون صورته العلميّة مصلحة داعية باعثة نحو الفعل ولا نظام آخر فوقه حتّى تكون الصورة العلميّة المأخوذة منه مصلحة باعثة نحو هذا النظام.

• قوله تمّتة: «كما سيجيء، وقد تقدّمت الإشارة إليه».

كما سيجيء في الفصل الحادي عشر من هذه المرحلة، وقد تقدّمت الإشارة إليه في الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

• قوله ﷺ: «وفرض تواطؤ الأرباب وتوافقهم في مرتبة هذا المعنى من العلم، إلغاء منهم لما في وجوداتهم من التكثّر والتغاير».

أي: لو كانت علوم الأرباب المفروضين حضوريّة قبل الإيجاد، فهي عين علمهم بذواتهم، وعلى هذا الأساس فإنّ توافقهم على هذا العلم يساوق توافقهم في الذات، وهو خلف الفرض من تغاير ذواتهم، لأنّهم مجرّدون، والنوع المجرّد منحصر في فرد واحد ـ كما يعتقد المصنّف.

خلاصة الفصل السادس

١ ـ تناول هذا الفصل البحث في التوحيد الربوبي، بمعنى أنّ الربّ والمدبّر بالاستقلال واحد، وهو الواجب تعالى سواء بالمباشرة أم بالواسطة.

٢ ـ البرهان الأوّل على التوحيد في الربوبيّة اعتمد على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: العالم المادّي معلول لعالم نوريّ ومجرّد.

المقدّمة الثانية: معلوليّة عالم العقل للعالم الربّانيّ.

النتيجة: أنّ المدبّر للعالم المادّي بل لجميع العوالم هو الواجب تعالى، ومن الواضح أنّ هذا الاستدلال يبتني على إرجاع الربوبيّة والتدبير إلى الخالقيّة، لأنّ التدبير هو إيجاد الروابط بين الأشياء على نحو خاصّ بحيث يسير إلى الغاية التي خُلق لأجلها، فإيجاد الروابط بين الموجودات يرجع بالتحليل إلى أنّه تعالى خَلق الأشياء مع روابطها، وبما أنّ الخالق واحد وهو الواجب تعالى، فالمدبّر والربّ واحد وهو الواجب تعالى.

٣ ـ البرهان الثاني يبتني على مقدّمتين أيضاً:

المقدّمة الأولى: إنّ تعدّد الأرباب يستلزم تغايرها.

المقدّمة الثانية: المسانخة بين الربّ والمربوب أو العلّة والمعلول، بمعنى أنّ كلّ ما يملكه المربوب أو المعلول، فالربّ مالكٌ له بنحو أعلى وأشرف.

وعلى هذا الأساس نقول: لو تعدّد الأرباب للزم فساد عالم الإمكان،

والتالي باطل، فالمقدّم مثله. فينتج: أنّ الربّ واحد.

والدليل على التلازم بين المقدّم والتالي هو: لو تعدّد الأرباب لأفسد كلّ ربّ عمل الربّ الآخر ممّا يؤدّي إلى فساد عالم الإمكان.

أمّا الدليل على بطلان التالي: فهو أنّ النظام الموجود في عالم الإمكان هو النظام الأحسن الذي لا فساد فيه ولا خلل، ومن الواضح أنّ المقصود من الفساد في المقام ليس هو الفساد الحاصل من التزاحم بين الموجودات المادّية الذي يقتضيه النظام الأحسن، بل المقصود منه هو إفساد عمل كلّ ربّ لعمل ربّ آخر ونقض قوانينه الكلّية الحاكمة على نظامه.

٤ ـ أشكل على هذا الدليل بعدم حصول الفساد فيما لو اتّفق الأرباب على نظام واحد؟

وجواب الإشكال هو: أنّ العلم الموجود عند الأرباب ليس علماً حصوليّاً؛ لأنّ الأرباب وجودات مجرّدة وهي عالمة بمعلولها قبل الإيجاد علماً حضوريّاً وهو عين علمها الحضوري بنفسها؛ للسنخيّة بين العلّة والمعلول، فعلى هذا الأساس يكون فرض توافق الأرباب على نظام واحد مساوقاً لفرض وحدة ذواتهم، وهو خلاف فرض كونهم متعدّدين متميّزين.

الفصل السابع

في أنّ الواجب بالذات لا مشاركَ له

في شيءٍ من المفاهيم من حيث المصداق


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المشاركةُ بينَ شيئينِ وأزيدَ إنّما تتمُّ فيما إذا كانا متغايرينِ متمايزينِ، وكان هناك مفهومٌ واحدٌ يتّصفان به، كزيدٍ وعمروٍ المتّحدينِ في الإنسانية، والإنسانِ والفرسِ المتّحدينِ في الحيوانية، فهي وحدةٌ في كثرةٍ. ولا تتحقّقُ الكثرةُ إلاّ بآحادٍ متغايرةٍ متمايزةٍ كلٌّ منها مشتملٌ على ما يُسلبُ به عن غيرِه مِن الآحاد. فكلٌّ من المتشاركينِ مركّبٌ مِن النفيِ والإثباتِ بحسبِ الوجودِ. وإذْ كانَ وجودُ الواجبِ بالذاتِ حقيقةَ الوجودِ الصرفِ البسيطِ، لا سبيلَ للتركيبِ إليهِ ولا مجالَ للنفيِ فيه، فلا يشاركُه شيءٌ في معنىً مِن المعاني.

وأيضاً المفهومُ المشتركُ فيه، إمّا شيءٌ مِن الماهياتِ أو ما يرجعُ إليها. فلا سبيلَ للماهياتِ الباطلةِ الذواتِ إلى حقيقةِ الواجبِ بالذاتِ التي هِيَ حقّةٌ محضةٌ، فلا مجانسَ للواجبِ بالذاتِ؛ إذْ لا جنسَ له، ولا مماثلَ له إذْ لا نوعَ له، ولا مشابهَ له إذ لا كيفَ له، ولا مساويَ له إذ لا كمَّ له، ولا مطابقَ له إذ لا وضعَ له، ولا محاذيَ له إذ لا أينَ له، ولا مناسبَ له إذ لا إضافةَ لذاته.

والصفاتُ الإضافيةُ الزائدةُ على الذاتِ كالخلقِ والرزقِ والإحياءِ والإماتةِ وغيرِها منتزعةٌ مِن مقامِ الفعلِ ـ كما سيأتي إنْ شاءَ اللهُ تعالى ـ على أنّ الصفاتِ الإضافيةَ ترجعُ جميعاً إلى القيوميةِ. وإذْ لا موجدَ ولا مؤثّرَ سواهُ، فلا مشاركَ له في القيومية.

وأمّا شيءٌ مِن المفاهيمِ المنتزعةِ مِن الوجودِ، فالذي للواجبِ بالذاتِ منها أعلَى المراتبِ غيرُ المتناهي شدّةً الذي لا يخالطُه نقصٌ ولا عدمٌ، والذي لغيره بعضُ مراتبِ الحقيقةِ المشكّكةِ، غيرُ الخالي مِن نقصٍ وتركيبٍ، فلا مشاركةَ.

وأمّا حملُ بعضِ المفاهيمِ على الواجبِ بالذاتِ وغيرِه ـ كالوجودِ المحمولِ باشتراكِه المعنويِّ عليهِ وعلى غيرِهِ مع الغضِّ عنْ خصوصيةِ المصداقِ، وكذا سائرِ صفاتِ الواجبِ المشتركةِ بمفاهيمِها، كالعلمِ والحياةِ والرحمةِ معَ الغضِّ عنِ الخصوصياتِ الإمكانيةِ ـ فليسَ من الاشتراكِ المبحوثِ عنه في شيءٍ.

الواجب تعالى لا مشارك له من حيث المصداق

عقد المصنّف هذا الفصل لبيان قاعدة من القواعد المهمّة المرتبطة بمعارف التوحيد، هي أنّ الواجب تعالى لا مشارك له من حيث المصداق.

بيان ذلك: إنّ المفاهيم التي تُطلق على الواجب على قسمين:

القسم الأوّل: هي المفاهيم المختصّة بالواجب تعالى، أي لا تصدق على غيره من الممكنات، من قبيل وجوب الوجود والغنى بالذات والربوبيّة بالاستقلال ونحوها من المفاهيم التي تقدّمت في الفصول السابقة والتي تبيّن أنّها لا تصدق على غير الواجب تعالى، فلا مشارك له في أحد من هذه المفاهيم، كما لا مشارك له تعالى في مصاديق هذه المفاهيم أيضاً.

القسم الثاني: المفاهيم التي يوصف بها الواجب تعالى وغيره من الممكنات بنحو الاشتراك المعنوي، من قبيل قولنا: إنّ الواجب تعالى عالم، سميع، مريد... إلاّ أنّ هذه المفاهيم ليس لها مصداق يشارك الواجب تعالى، بأن يكون ذلك المصداق يصدق على الواجب وعلى غيره من الممكنات على حدٍّ سواء. بعبارة أخرى: إنّ المفاهيم التي يوصف بها الواجب لا يوجد لها مصداق آخر يماثل الواجب. فعنوان الفصل يساوق قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

على هذا الأساس يتّضح أنّ النسبة بين هذا الفصل وما سبقه من الفصول المتقدّمة في هذه المرحلة هي العموم والخصوص المطلق، إذ في هذا الفصل يثبت أنّ الواجب لا مشارك له في المصداق سواء في الأوصاف التي اختصّ بها أم في الأوصاف المشتركة بينه وبين غيره من الممكنات، وأمّا ما تقدّم في الفصول المتقدّمة فإنّها تثبت أنّ الواجب تعالى لا مشارك له في مصاديق

المفاهيم التي اختصّ بها تعالى.

ومن الجدير بالذّكر أنّ صدر المتألّهين عنوَن هذا الفصل في «الأسفار» بعنوان «في أنّ واجب الوجود لا مشارك له في أيّ مفهوم كان»[1]. ويلاحظ عليه بأنّ العنوان غير منطبق على المعنوَن؛ لأنّ المراد من المعنوَن هو إثبات عدم مشاركة الواجب مع غيره من الممكنات من حيث المصداق لا من حيث المفهوم؛ لأنّه من الواضح أنّ الواجب تعالى يشارك غيره من الممكنات في كثير من المفاهيم كمفهوم الوجود ومفهوم العالم والقادر والسميع والبصير... ومن هنا نجد أنّ المصنّف أضاف للعنوان الذي ذكره صدر المتألّهين قيد «من حيث المصداق»، فكان العنوان بالشكل التالي: «في أنّ الواجب لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق».

وقد ساق المصنّف في هذا الفصل برهانين لإثبات أنّ الواجب تعالى، لا مشارك له من حيث المصداق.

البرهان الأوّل

لكي يتّضح هذا البرهان لابدّ من بيان مقدّمة هي أنّ المشاركة بين شيئين، تقتضي تمايزهما في شيء آخر.

حاصلها: هو أنّ المشاركة بين شيئين ـ من حيث المصداق لا من حيث المفهوم؛ لأنّ الكلام في استحالة المشاركة مع الواجب من حيث المصداق لا من حيث المفهوم ـ تستلزم التغاير من جهة والاتّحاد من جهة أخرى، بمعنى أنّ المشاركة بين شيئين أو أكثر لابدّ من تمايز أحدهما عن الآخر، مع الاتّحاد في حقيقة واحدة؛ لأنّ عدم تغايرهما يلزم أنّ ما فُرض اثنين مثلاً ليس باثنين، ولو فرضنا عدم اتّحادهما في جهة معيّنة يلزم ما فُرض أنّهما مشتركان ليسا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٠٧.

بمشتركين، وإنّما متباينان، من قبيل زيد وعمرو، فهما متّحدان في الإنسانيّة ومتغايران في بعض الخصوصيّات، فإنّ زيداً يملك بعض الخصوصيّات التي لا يملكها عمرو، وعمرو يملك بعض الخصوصيّات التي لا يملكها زيد، ومن قبيل الإنسان والفرس فإنّهما متّحدان في الحيوانيّة ويختلفان في بعض الخصوصيّات.

وعلى هذا الأساس فإنّ الكثرة المصداقيّة تستلزم التركّب؛ لأنّها لا تتحقّق إلاّ بأفراد متغايرة، أي يكون كلّ فرد منها مركّباً من وجدان وفقدان، من إيجاب وسلب، ونفي وإثبات.

من هنا يتّضح أنّ الكثرة التي تستلزم التركّب هي الكثرة المصداقيّة أي الكثرة العرْضيّة، لا أنّ كلّ كثرة تستلزم التركّب، فإنّ الكثرة الطوليّة لا تتوقّف على كون كلّ فرد من الأفراد مركّباً من سلب وإيجاب؛ إذ الكثرة في التشكيك الطولي متحقّقة، مع أنّ العالي لا يُسلب منه شيء موجود في الداني، لأنّ العالي ـ وهو العلّة ـ يشتمل على كلّ كمالات المعلول بنحو أعلى وأشرف.

وبهذا يتلخّص أنّ المراد من هذه المقدّمة هو أنّ كلّ واحد من المتشاركين في المصداق مركّب من إثبات ونفي، وسلب وإيجاب.

تقرير الاستدلال

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمة نقول: لو كان للواجب تعالى مشارك في المصداق للزم تركّب الواجب، وقد تقدّم أنّ الواجب تعالى وجودٌ صرف بسيط غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركّب.

ويمكن صياغة هذا الاستدلال بصورة قياس من الشكل الأوّل:

المقدّمة الأولى: كلّ واحد من المتشاركين في المصداق مركّب من سلب وإيجاب.

المقدّمة الثانية: كلّ مركّب فهو ممكن.

النتيجة: كلّ من المتشاركين في المصداق ممكن.

وتنعكس هذه النتيجة بعكس النقيض إلى: أنّ ما ليس بممكن فلا مشارك له في المصداق.

ومن الواضح أنّ غير الممكن إمّا واجب بالذات أو ممتنع، وحيث إنّ الممتنع خارج عن محلّ الكلام، فيبقى الواجب وهو أنّه لا مشارك له في المصداق.

البرهان الثاني

يعتمد هذا الاستدلال على طريقة السبر والتقسيم، أو ما يُعبَّر عنه بالاستقراء، حيث يُستقرأ جميع المفاهيم، سواء التي تصدق على الواجب أو التي لا تصدق عليه، بعد ذلك نرى أنّ المفاهيم التي تصدق على الواجب هل لها مشارك في المصداق مع الواجب؟

وفي هذا الضوء لابدّ من تقديم مقدّمة في بيان أقسام المفاهيم، إذ تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: المفاهيم الماهويّة، وهي عبارة عن الصور العلميّة التي تحصل للمدرِك نتيجة ارتباطه بالخارج، من قبيل تصوّر السماء أو الأرض أو الجماد... وهذه المفاهيم توجد في الخارج فيترتّب عليها آثارها الخارجيّة وتوجد في الذهن فلا تترتّب عليها تلك الآثار الخارجيّة، وتسمّى بالمعقولات الأوّليّة.

القسم الثاني: المفاهيم المنطقيّة، وهي عبارة عمّا يقف عليها الإنسان نتيجة عمليّات ذهنيّة من دون أن يكون لارتباطه في الخارج تأثير مباشر، وموطن هذه المفاهيم هو الذهن؛ لأنّ مصاديقها عين مفاهيمها الذهنيّة، من قبيل مفهوم الكلّي والجنس والنوع. وتسمّى بالمعقولات الثانية المنطقيّة.

القسم الثالث: المفاهيم الفلسفيّة، وهي المفاهيم التي حيثيّة مصداقها

الخارج فقط، أي يكون الاتّصاف بها في الخارج وإن كان عروضها على معروضها في الذهن؛ من قبيل: مفهوم الوجود وصفاته من الفعليّة والوحدة وغيرها من صفات الوجود الحقيقيّة كالوجوب والإمكان، وتسمّى بالمعقولات الثانية الفلسفية[١].

تقريب الاستدلال

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمة نقول:

إنّ المفاهيم من القسم الأوّل وهي المفاهيم الماهويّة وما يرجع إليها من الصفات المختصّة بالماهيّات من قبيل التجانس والتماثل والتشابه والتوازي، فهي لا تصدق على الواجب تعالى؛ لما تقدّم من أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له، إذ إنّ الماهيّه ـ بمعنى حدّ الوجود ـ أمر عدميّ لا سبيل له إلى واجب الوجود الذي هو وجود صرف لا سبيل للعدم إليه، وعلى هذا فالواجب تعالى لا مشارك له من حيث المصداق في شيء من المفاهيم الماهويّة؛ لأنّها سالبة بانتفاء الموضوع.

أمّا القسم الثاني من المفاهيم وهي المفاهيم المنطقيّة، فحكمها حكم القسم الأوّل؛ لأنّ أحكام المفاهيم المنطقيّة هي أحكام المفاهيم الماهويّة، وعلى هذا فلا مشارك للواجب تعالى في المصداق في شيء من هذه المفاهيم أيضاً.

وبهذا يتّضح أنّ الواجب تعالى لا مجانس له؛ لأنّه لا جنس له. ولا مماثل له؛ لأنّه لا نوع له. ولا كيف له ولا مساوي له؛ لأنّه لا كمّ له. ولا مطابق له لأنّه لا وضع له. ولا محاذي له؛ لأنّه لا أين له. ولا مناسب له أي لا مشارك له في مقولة الإضافة؛ لأنّ الواجب لا إضافة مقوليّة له؛ لأنّ الإضافة المقوليّه من الماهيّات، وكذا لا إضافة إشراقيّة له، كما سيأتي.

---

(١) انظر نهاية الحكمة: المرحلة الحادية عشرة، الفصل العاشر، ص٢٥٦.

إشكالٌ وجواب

محصّل هذا الإشكال هو: كيف يُقال إنّ الواجب لا إضافة له، مع أنّه تعالى له صفات إضافيّة وهي الصفات الفعليّة مقابل الصفات الذاتيّة ـ كما سيأتي في الفصل العاشر ـ كالخلق والرزق والإحياء والإماتة ونحوها، فهذه صفات إضافيّة، لأنّ الفعل كالخلق والرزق... مضاف إلى الله تعالى بالإضافة الإشراقيّة التي هي عين الربط، كالمعنى الحرفي، فالأفعال جميعاً مضافة إليه تعالى بالإضافة الإشراقيّة.

وتسمّى هذه الصفات بالصفات الإضافيّة، وإلى هذا المعنى يشير المصنّف بقوله: «ولمّا كانت مضافة إلى غيره تعالى كانت متوقّفة في تحقّقها إلى تحقّق الغير»[1] وهو الفعل.

ومن الجدير بالذّكر أنّ الصفات الإضافيّة تُطلق على معنيين بنحو الاشتراك اللفظي:

المعنى الأوّل: الصفات الفعليّة قبال الصفات الذاتيّة، وهي صفات إضافيّة بنحو الإضافة الإشراقيّة.

المعنى الثاني: الصفات الاعتباريّة قبال الصفات الحقيقيّة، كالعالميّة والقادريّة وهي صفات إضافيّة بنحو الإضافة المقوليّة، وهي التي أشار إليها المصنّف بقوله: «ولا مناسب له إذ لا إضافة لذاته». أي أنّ ذاته تعالى ليست مصداقاً للإضافة المقوليّة.

والإشكال في المقام متوجّه صوب الصفات الفعليّه قبال الصفات الذاتيّة، لا إلى الصفات الإضافيّة الاعتباريّة. والشاهد على ذلك القرائن التالية:

القرينة الأولى: قول المصنّف «إنّ الصفات الإضافيّة منتزعة من مقام

---

(١) نهاية الحكمة: الفصل العاشر، المرحلة الثانية عشرة، ص٢٨٧ .

الفعل». ولا شكّ أنّ الصفات المنتزعة من الفعل هي الصفات الفعليّة.

القرينة الثانية: قول المصنّف «إنّ الصفات الإضافيّة ترجع إلى القيوميّة». ومن الواضح أنّ الصفات التي ترجع إلى القيّوميّة هي الصفات الفعليّة، كما سيأتي في الفصل العاشر، أمّا الصفات الإضافيّة المقابلة للصفات الحقيقيّة، فهي وإن كانت زائدة على الذات أيضاً إلاّ أنّها معانٍ اعتباريّة، كما صرّح بذلك المصنّف في بداية الحكمة بقوله: «الصفات الثبوتيّة تنقسم إلى صفات حقيقيّة كالعالم، وإضافيّة كالقادريّة والعالميّة... ولا ريب في زيادة الصفات الإضافيّة على الذات المتعالية، لأنّها معانٍ اعتباريّة، وجلّت الذات أن تكون مصداقاً لها»[1].

القرينة الثالثة: تمثيل المصنّف لهذه الصفات بالخلق والرزق والإماتة والإحياء، ومن الواضح أنّ هذه الصفات هي صفات الفعل، فلو أراد بها الصفات الإضافيّة المقابلة للصفات الحقيقيّة لمثّل لها بالعالميّة والقادريّة والخالقيّة والرازقيّة التي ينتزع بعضها بملاحظة الفعل كالخالقيّة والرازقيّة، وبعضها ينتزع بملاحظة الذات كالعالميّة والقادريّة، وبهذا يتّضح أنّ الإشكال متوجّه صوب الصفات الفعليّة.

وقد ذكر المصنّف لهذا الإشكال جوابين:

الجواب الأوّل: إنّ الصفات الفعليّة الإضافيّة كالخلق والرزق والإحياء ونحوها، ليست صفات للواجب تعالى، وإنّما هي صفات للفعل منتزعة من مقام الفعل ـ كما سيأتي في الفصل العاشر ـ وعلى هذا فلا تكون للواجب إضافة إلى غيره، فالصفات الفعليّة هي صفات غيره وهو فعله تعالى، ولكن حيث إنّ هذا الفعل عين الربط والفقر والحاجة إلى الواجب، فما يسند إلى الفعل يسند إلى معناه الاسمي أيضاً وهو الواجب تعالى، فنسبة هذه الصفات

---

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص١٦١ .

إلى الواجب تعالى نسبة إلى غير ما هو له؛ لأنّ الفعل غير الفاعل والفاعل غير الفعل. والنسبة إلى الواجب نسبة مجازيّة بنحو المجاز العقلي، وهي نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

ويمكن أن نلاحظ على هذا الجواب بأنّه يتناف مع ما سيأتي من المصنّف في الفصل العاشر من إرجاع الصفات الفعليّة إلى الصفات الذاتيّة التي هي عين الذات، ومن ثمّ تنسب الصفات الفعليّة إلى الواجب حقيقة، حيث يقول: «وهذه الصفات الفعليّة صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقياً» أي أنّ صفات الفعل لها أصل تتّصف به الذات حقيقة، وهي القدرة التي هي من صفات الذات. فالباري تعالى خالق ورازق ومحيٍ... لكن جامع هذه الصفات هي القدرة.

وعلى هذا فإنّ هذا الجواب غير تامّ؛ لأنّ الصفات الفعليّة مرتبطة به سبحانه، كما سيأتي بيانه في الفصل العاشر إن شاء الله تعالى.

الجواب الثاني: إنّ جميع الصفات الفعليّة ترجع إلى صفة القيّوميّة، ومعنى القيّوم هو القائم بالذات المقوّم للغير، فحينما يخلق يكون مقوّماً للغير من حيثيّة الخلق ويسمّى خلقاً، وحينما يرزق يكون مقوّماً للغير من حيثيّة الرزق ويسمّى رزقاً وهكذا.

قال المصنّف في حاشيته على الأسفار: «كونه قيّوماً وهو كونه بحيث يقوم به غيره»[1].

ومن الواضح أنّ الواجب تعالى لا مشارك له في القيّوميّة، لأنّ معنى القيّوم هو القائم بذاته المقوّم لغيره، ومن المعلوم أنّ هذا الوصف ـ وهو وصف القائم بذاته ـ منحصر بالواجب تعالى، أمّا غيره من الممكنات فهو وإن اتّصف بكونه مقوّماً للغير، لكنّه غير قائم بذاته، إذ لا مؤثّر في الوجود سوى

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، الحاشية رقم ١١: ج٦ ص١٢٠.

الواجب تعالى، كما تقدّم في الفصل السابق وسيأتي في الفصل الرابع عشر. قال صدر المتألّهين: «وإضافته إلى الأشياء... ليست إلاّ قيّوميّته الإيجابيّة لها التي لا توجد في غيره تعالى»[1]. وبهذا يتّضح أنّ الواجب تعالى لا مشارك له في صفة القيّوميّة، فلا مشارك له في فعله.

أقسام المفاهيم الفلسفية

أمّا القسم الثالث من المفاهيم وهي المفاهيم الفلسفيّة، فهي على قسمين:

الأوّل: المفاهيم المرتبطة بالماهيّات؛ من قبيل مفهوم الإمكان الماهوي، الذي هو مفهوم فلسفيّ توصف به الماهيّة. وهذا القسم من المفاهيم لا يصدق على الواجب؛ لأنّ الواجب لا ماهيّة له كما هو المشهور، فلا مشارك للواجب في هذا النحو من المفاهيم من حيث المصداق لأنّه سالبة بانتفاء الموضوع.

الثاني: المفاهيم الفلسفيّة التي لا ارتباط لها بالماهيّات، وهذا النحو من المفاهيم يقسّم بدوره إلى قسمين أيضاً.

قسم منها مفاهيم عدميّة، وهي المفاهيم التي لا يتّصف بها الواجب تعالى كما هو واضح.

والقسم الآخر مفاهيم وجوديّة كمفهوم الوجود وصفاته الحقيقيّة، كصفة الوحدة والفعليّة، وكذلك مفهوم العلم والحياة والسمع ونحوها.

وهذه المفاهيم وإن كانت تُطلق على الواجب تعالى والممكن بالاشتراك المعنوي، إلاّ أنّ الواجب تعالى لا مشارك له في مصاديق هذه المفاهيم؛ لأنّ للواجب تعالى أعلى المراتب وهي المرتبة الغير متناهية في الشدّة التي لا يخالطها نقص ولا عدم، فلا يوجد مصداق مساوٍ للواجب. فالمفهوم وإن كان واحداً، إلاّ أنّه مشكّك لا متواطئ، كما أنّ المصاديق مشكّكة أيضاً لا متباينة ولا

---

(١) المبدأ والمعاد، ملاّ صدرا، مصدر سابق: ج١ ص١٠٧.

متساوية، وما للواجب تعالى من المصاديق أعلاها رتبة.

وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «إنّه سبحانه يزيد على خلقه في أنّ هذه الأوصاف بعد كونها مشتركاً فيها له سبحانه بنحو الاستقلال ولغيره بالتبع، فهو سبحانه أحقّ بالعلوّ والعلم والكرامة... فإنّ هذه الأوصاف فيهم عارضة متزلزلة البنيان، مشوبة بنواقص الأعدام، مكدّرة بكدورات الإمكان»[1].

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «المشاركة بين شيئين».

المشاركة بين شيئين، تارةً تكون بين مفهومين وهي خارجة عن محلّ الكلام، وأخرى مشاركة بين مصداقين وهي المشاركة المبحوث عنها في المقام.

• قوله ﷺ: «وكان هناك مفهوم واحد يتّصفان به».

المراد بالمفهوم في العبارة هو المعنى، والمعنى هو ما قام بغيره؛ أي الوصف بالمعنى الأعمّ من قبيل الاشتراك في حقيقة الإنسانيّة وهي الكلّي الطبيعي الموجود بالخارج بوجود أفراده وليس المراد بالإنسانيّة مفهوم الإنسانيّة.

• قوله ﷺ: «لا تتحقّق الكثرة».

اللام في الكثرة عهديّة أي لا تتحقّق الكثرة التي آحادها متشاركة، وهي الكثرة المرادة في المقام؛ وذلك لأنّ مطلق الكثرة لا تتوقّف على كون كلّ من الآحاد مشتملاً على ما يسلب به عن غيره؛ لأنّ الكثرة في التشكيك الطولي متحقّقة كالكثرة بين الواجب والممكن مع أنّها لا يلزمها التركّب، فإنّ الداني لا يشتمل على شيء يسلب به عنه العالي.

---

(١) الرسائل التوحيديّة، العلاّمة الطباطبائي، تحقيق صباح الربيعي، الطبعة الأولى، مكتبة فدك لإحياء التراث: ص٦٥.

وبعبارة أخرى: إنّ الكثرة على قسمين أحدهما الكثرة العرْضيّة، والأخرى الكثرة الطوليّة، والكثرة التي تتوقّف على اشتمال أفرادها على ما يسلب به عنه غيره هي الكثرة العرْضيّة لا الطوليّة.

• قوله تتُّل: «فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني».

لفظ المعنى له معانٍ متعدّدة؛ فيُطلق تارةً ويُراد به المفهوم، ويُطلق أخرى ويُراد منه الوصف الأعمّ من كان التامّة وكان الناقصة، أي الذي يشمل الوجود وما يكون وصفاً، والمقصود أنّ الله لا مشارك له في مصداق الوجود ولا مشارك له في مصاديق صفات الوجود كالعلم والقدرة والوجوب ونحوها.

• قوله تتُّل: «وأيضاً المفهوم المشترك».

هذه العبارة إشارة إلى البرهان الثاني، والمراد بالمفهوم المشترك هو الاشتراك من حيث المصداق لا من حيث المفهوم.

• قوله تتُّل: «وما يرجع إليها».

أي يرجع إلى الماهيّات من الصفات كالتجانس والتماثل والتساوي والنوعيّة والجنسيّة والإمكان، فيكون قوله: «ما يرجع إليها» يشمل المقولات الثانية المنطقيّة لأنّها من خواصّ الماهيّات الموجودة في الذهن، وكذا يشمل بعض المقولات الفلسفيّة كالإمكان.

• قوله تتُّل: «لا مطابق له إذ لا وضع له».

تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة السابعة أنّ الاتّحاد في الوضع يسمّى توازياً، كما يسمّى تطابقاً، قال المصنّف: «فالاتّحاد في النوع يسمّى تماثلاً... وفي الوضع توازياً وتطابقاً»[1].

• قوله تتُّل: «إذ لا إضافة له».

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص١٤١.

أي أنّ الواجب تعالى ليست ذاته المقدّسة مصداقاً لإضافة مقوليّة هي من الماهيّات، وممّا يشهد على تفسير الإضافة بالإضافة المقوليّة: أنّ الكلام في المناسبة، وهي المشاركة في مقولة الإضافة.

• قوله ﷺ: «الصفات الإضافيّة الزائدة على الذات».

هذه العبارة دفع دخل مقدّر، وحاصل هذا الدفع هو: كيف لا إضافة لذاته تعالى مع أنّ له تعالى صفات إضافيّة، وقد تقدّمت الإجابة عن هذا الإشكال في ثنايا البحث.

• قوله ﷺ: «أمّا شيء من المفاهيم المنتزعة من الوجود».

هذا بيان للقسم الثالث من المفاهيم وهي المفاهيم الفلسفيّة.

• قوله ﷺ: «صفات الواجب المشتركة بمفاهيمها».

هذا هو الصحيح بخلاف ما في بعض النسخ من التعبير بـ «صفات الواجب بمفاهيمها فحسب».

فائدة

قد يُقال إنّ المراد من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) نفي الاشتراك المفهومي أيضاً فضلاً عن الاشتراك المصداقي، فالآية بصدد نفي اشتراك الواجب مع الممكنات في المفاهيم أيضاً.

والجواب: أوّلاً: تقدّم أنّ هناك جملة من المفاهيم الفلسفيّة كمفهوم الوجود والعلم والقدرة ونحوها تصدق على الواجب وعلى الممكن بنحو الاشتراك المعنوي. وهذا ما أكّدته نصوص متضافرة في هذا المجال، منها:

• عن الحسين بن خالد قال: سمعت الرضا عليّ بن موسى عليهما السلام يقول: «لم يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً»[1].

---

(١) التوحيد، للصدوق، باب ١١، باب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ٣، ص ١٤٠.

• عن هارون بن عبد الملك قال: سُئل أبو عبد الله الصادق عليه السلام عن التوحيد، فقال: «هو عزّ وجلّ مثبت موجود، لا مبطل ولا معدود»[1].

ثانياً: والشاهد على أنّ الاشتراك المنفي في الآية هو الاشتراك المصداقي لا المفهومي، هو ذيل الآية المباركة وهو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ ومن الواضح أنّ صفة السمع والبصر يشترك فيها الواجب والممكن.

• عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم قال: «دخلت على أبي عبد الله الصادق عليه السلام، فقال لي: أتنعتُ الله؟ فقلت: نعم، قال: هات. فقلت: هو السميع البصير. قال: هذه صفة يشترك فيها المخلوقون. قلت: كيف تنعته؟ فقال: هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحقٌّ لا باطلَ فيه. فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد»[2].

• لذا جاء في نصٍّ آخر عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «وله عزّ وجلّ نعوتٌ وصفات، فالصفات له، وأسماؤها جارية على المخلوقين، مثل السميع والبصير والرؤوف والرحيم وأشباه ذلك..»[3].

ومعنى ذلك أنّ حقيقة هذه الصفات ثابتة له تعالى من دون اشتراك لأحد فيها، وأسماؤها أي مفاهيم تلك الصفات جارية على المخلوقين يشتركون فيها معه تعالى، كما هو المصرّح به في كثير من النصوص.

بهذا يتّضح أنّ الاشتراك المنفيّ في الآية المباركة هو الاشتراك المصداقي لا المفهومي.

---

(١) المصدر السابق، الحديث ٤، ص١٤٠.

(٢) المصدر السابق، الحديث ١٤، ص١٤٦.

(٣) المصدر السابق، الحديث ٤، ص١٤٠.

خلاصة الفصل السابع

١ ـ عقد هذا الفصل لبيان قاعدة من القواعد المهمّة المرتبطة بمعارف التوحيد، وهي أنّ الواجب تعالى لا مشارك له في أيّ مصداق في جميع المفاهيم التي تصدق عليه تعالى.

٢ ـ البرهان الأوّل على ذلك يبتني على بيان أنّ المشاركة في المصداق تستلزم الاتّحاد من جهة والتغاير والافتراق من جهة ثانية.

وعلى هذا الأساس يمكن صياغة هذا البرهان بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: كلّ واحد من المتشاركين في المصداق فهو مركّب.

المقدّمة الثانية: كلّ مركّب فهو ممكن.

ينتج: أنّ كلّ واحد من المتشاركين في المصداق ممكن.

وتنعكس هذه النتيجة بعكس النقيض إلى أنّ ما ليس بممكن فلا مشارك له في المصداق. فالواجب تعالى لا مشارك له في المصداق لأنّه ليس بممكن.

إن قيل: إنّ علّة الممكنات ليست ذات الواجب تعالى، وإنّما إرادته، وعلى هذا فلا يتمّ الاستدلال.

فالجواب: إنّ الإرادة إن كانت صفة حقيقيّة ذاتيّة فهي عين الذات، فلا فرق بين الذات والإرادة.

وإن كانت صفة فعليّة فهي متأخّرة عن الفعل منتزعة منه، فلو كانت هي العلّة، لزم تقدّم المعلول على العلّة، وهو مُحال.

٣ ـ البرهان الثاني يعتمد على بيان أقسام المفاهيم، حيث تنقسم المفاهيم إلى:

أ ـ مفاهيم ماهويّة.

ب ـ مفاهيم منطقيّة.

ج ـ مفاهيم فلسفيّة.

أمّا المفاهيم الماهويّه وما يرجع إليها من الصفات المختصّة بالماهيّات، فلا تصدق على الواجب تعالى؛ لأنّ الماهيّات حدود الموجودات وهي أمور عدميّة باطلة لا شيئيّة لها، فلا سبيل لها إلى واجب الوجود.

أمّا المفاهيم المنطقيّة فكذلك لا تصدق على الواجب تعالى؛ لأنّها من أحكام المفاهيم الماهويّة.

أمّا المفاهيم الفلسفيّة فهي تنقسم إلى: مفاهيم عدميّة، وإلى مفاهيم وجوديّة.

أمّا المفاهيم العدميّة فلا تصدق على الواجب تعالى كما هو واضح.

وأمّا المفاهيم الوجوديّة كمفهوم الوجود ومفهوم العلم والحياة والسمع والبصر ونحوها، فالواجب تعالى وإن كان يشترك مع الممكنات في هذه المفاهيم بنحو الاشتراك المعنوي أي في أصل المفهوم، إلاّ أنّ الواجب تعالى له من هذه المفاهيم أعلى مرتبة من مصاديقها وهي المرتبة اللامتناهية التي لا يخالطها نقصٌ ولا عدم، بخلاف الممكنات التي تتّصف مصاديق هذه المفاهيم بأنّها ممكنة فقيرة. فلا مشارك للواجب في هذه المصاديق.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثامن

في صفات الواجب بالذات

على وجهٍ كلّيٍ وانقسامِها


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قد تقدّمَ أنّ الوجودَ الواجبيّ لا يُسلبُ عنه كمالٌ وجوديٌّ قطُّ ، فما في الوجودِ مِن كمالٍ ـ كالعلمِ والقدرةِ ـ فالوجودُ الواجبيُّ واجدٌ له بنحوٍ أعلى وأشرفَ، وهو محمولٌ عليه على ما يليقُ بساحةِ عزّتِه وكبريائِه، وهذا هو المرادُ بالاتّصاف.

ثمّ إنّ الصفةَ تنقسمُ انقساماً أوّلياً إلى ثبوتيةٍ تفيدُ معنىً إيجابياً كالعلمِ والقدرةِ، وسلبيةٍ تفيدُ معنىً سلبياً، ولا يكونُ إلا سلبُ سلبِ الكمالِ، فيرجعُ إلى إيجابِ الكمالِ، لأنَّ نفيَ النفيِ إثباتٌ، كقولِنا: (مَن ليس بجاهلٍ) و (مَن ليس بعاجزٍ) الراجعينِ إلى العالمِ والقادِرِ. وأمّا سلبُ الكمالِ فقدِ اتّضحَ في المباحثِ السابقةِ أنْ لا سبيلَ لسلبِ شيءٍ منَ الكمالِ إليهِ تعالى. فالصفاتُ السلبيةُ راجعةٌ بالحقيقةِ إلى الصفاتِ الثبوتية.

والصفاتُ الثبوتيةُ تنقسمُ إلى حقيقيةٍ كالحيِّ، وإضافيةٍ كالعالميةِ والقادريةِ. والحقيقيةُ تنقسمُ إلى حقيقيةٍ محضةٍ كالحيِّ، وحقيقيةٍ ذاتِ إضافةٍ كالخالقِ والرازق.

ومن وجهٍ آخرَ، تنقسمُ الصفاتُ إلى صفاتِ الذاتِ وهيَ التي يكفِي في انتزاعِها فرضُ الذاتِ فحسب، وصفاتِ الفعلِ وهيَ التي يتوقّفُ انتزاعُها على فرضِ الغير، وإذْ لا موجودَ غيرُه تعالى إلاّ فعلُه، فالصفاتُ الفعليةُ هي المنتزعةُ من مقامِ الفعل .

تمهيد

يعدّ البحث في صفات الواجب تعالى من المباحث المهمّة في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وتتفرّع على هذا البحث مجموعة أبحاث أخرى من قبيل تقسيم الصفات إلى ثبوتيّة وسلبيّة، وتقسيم الصفات الثبوتيّة إلى صفات ذاتيّة وأخرى فعليّة، وأنّ الصفات الذاتيّة عين ذاته تعالى ونحوها من الأبحاث الأخرى.

وقد كرّس المصنّف هذا الفصل للبحث في مسألتين:

المسألة الأولى: في معنى اتّصاف الواجب بالصفات.

المسألة الثانية: في أقسام الصفات.

١. معنى اتّصاف الواجب بالصفات

اتّصاف الواجب بالصفات له معانٍ ثلاثة:

المعنى الأوّل: إنّ الصفة غير الموصوف. وهذا الاتّجاه ذهب إليه الأشاعرة، حيث قالوا: إنّ صفات الواجب تعالى معانٍ زائدة على ذاته، قديمة بقِدم الذات، كما سيأتي تفصيله في الفصل اللاحق.

المعنى الثاني: نيابة الذات عن الصفات. أي أنّ الذات الإلهيّة تقوم بأعمال من تلبّس بهذه الصفات، بمعنى أنّ الواجب تعالى لا يملك أيّ صفة في مقام ذاته، فالواجب تعالى ليس عالماً ولا قادراً.. ولكن فعله فعل العالم والقادر، كما سيأتي تفصيله لاحقاً، وقد ذهب المعتزلة إلى هذا الاتّجاه.

المعنى الثالث: صفاته عين ذاته. إنّ معنى اتّصاف الواجب بالصفات هو أنّ الذات الإلهيّة المقدّسة سنخ ذات لا تفقد في ذاتها أيّ كمال من الكمالات، كما تقدّم في الفصل الرابع من هذه المرحلة من أنّ «الواجب بالذات وجود

بحت لا سبيل للعدم إلى ذاته ولا يسلب عنه كمال وجوديّ؛ لأنّ كلّ كمال وجوديّ ممكن فإنّه معلول مفاض من علّة والعلل جميعاً منتهية إلى الواجب بالذات، ومعطي الشيء لا يكون فاقداً له، فللواجب تعالى كلّ كمال وجوديّ من غير أن يداخله عدم»[1].

بل الواجب تعالى له كلّ كمال وجوديّ مفروض، وعلى هذا فإنّ كلّ صفة كماليّة ثابتة للواجب بما يليق بساحته المقدّسة، بمعنى أن تكون صفاته الكماليّة لا حدَّ لها وغير متناهية، لأنّ ذات الواجب لا متناهية، ومن ثمّ تكون صفاته الكماليّة عين ذاته، فهو علم صرف وحياة صرفة وقدرة صرفة، كما أنّ وجوده وجودٌ صرف لا حدَّ له. فصفاته الكماليّة عين ذاته المقدّسة، نعم العقل يحلّل هذه الصفات إلى ذات عالمة وإلى ذات قادرة وإلى ذات سميعة بصيرة وهكذا، وهذا هو معنى القول بعينيّة الصفات للذات وهو مذهب الإماميّة. وسيأتي مزيد تفصيل في الفصل اللاحق.

ب. أقسام الصفات

هنالك عدّة تقسيمات للصفات الإلهيّة منها:

١. تقسيم الصفات إلى ثبوتيّة وسلبيّة

تنقسم صفاته تعالى انقساماً أوّليّاً - أي بما هي هي وبقطع النظر عن أيّ أمر خارجيّ - إلى صفات ثبوتيّة وصفات سلبيّة.

الصفات الثبوتيّة: وهي الصفات الدالّة على الكمال المطلق الذي يتّصف به الواجب تعالى من قبيل العلم والقدرة والجود والرزق، وهي جميعاً ترجع إلى إثبات الكمال، وهي بدورها ترجع إلى صفة واحدة وهي صفة الغنى الذي يُعبّر عنه بالوجوب المتأكّد.

---

(١) نهاية الحكمة: الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة، ص٢٧٥.

الصفات السلبيّة: وهي الصفات التي يتنزّه عنها الواجب تعالى من قبيل أنّه تعالى ليس بعاجز وليس بجاهل وليس بظالم...

وإلى هذا التقسيم أشار صدر الدّين الشيرازي في الأسفار بقوله: «الصفة إمّا إيجابيّة ثبوتيّة، وإمّا سلبيّة تقدّسيّة، وقد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٧٨)؛ فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت»[1].

رجوع الصفات السلبيّة إلى الصفات الثبوتيّة

بناءً على ما تقدّم من عدم جواز سلب كمال من الكمالات منه تعالى؛ لكونه مبدأ كلّ كمال، يتّضح أنّ حقيقة الصفات السلبيّة وإن كانت تحمل على الواجب ويتّصف بها، إلاّ أنّ هذه الصفات معانٍ عدميّة سلبيّة تدلّ على سلب النقص والحاجة عنه تعالى، فهي في واقعها لا تريد أن تسلب كمالاً عن الواجب تعالى، بل تريد أن تسلب عن الواجب نقصاً وعدماً، ومن الواضح أنّ سلب النقص مرجعه إلى إثبات الكمال، فما تسلبه مقولة «الله ليس بجاهل» هو الجهل الذي هو عدم العلم، وسلب عدم العلم مرجعه إلى إثبات العلم، وهكذا الحال في قولنا: «الله ليس بعاجز» فهو سلبٌ للعجز الذي هو عدم القدرة ومن ثمّ يرجع سلب العجز إلى إثبات القدرة.

فالصفات السلبيّة ترجع بأجمعها إلى نفي النقائص والأعدام عن الواجب تعالى، لا إلى سلب الكمال عنه سبحانه. ولازم نفي النقص هو إثبات الكمال للواجب.

وبحسب تعبير صدر المتألّهين في الأسفار «الأولى (الصفات السلبيّة الجلاليّة) سلوب عن النقائص والأعدام وجميعها يرجع إلى سلب واحد وهو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١١٨.

سلب الإمكان عنه تعالى»[1]. قال الشيخ الرئيس: «صفات الأوّل سلبيّة وإضافيّة، وتلك السلوب يلزمها في العقل وجود»[2].

فالواجب تعالى ليس ممكناً بالإمكان الماهوي بحسب نظر الحكماء، كما أنّه ليس ممكناً بالإمكان الفقري بحسب اعتقاد صدر المتألّهين.

فالصفات السلبيّة ترجع إلى الصفات الثبوتيّة خلافاً لمن عكس المطلب حيث أرجع الصفات الثبوتيّة إلى الصفات السلبيّة كما تأتي الإشارة إليه.

ومن الجدير بالذّكر أنّ إرجاع الصفات السلبيّة إلى الصفات الكماليّة، يعني أنّ الصفات السلبيّة التي هي سلب السلب، لازمها إثبات الكمال، لا أنّ سلب السلب عين الكمال؛ لاستحالة صيرورة السلب عين الوجود، لأنّ العدم لا وجود له إلاّ بالاعتبار، فهو مقابل للوجود، ولا يمكن أن يكون الشيء عين مقابله؛ ولذا عبّر المصنّف في المتن «بأنّه (أي سلب السلب) يرجع إلى الكمال» لا أنّه عين الكمال.

٢. تقسيم الصفات الثبوتيّة إلى حقيقيّة وإضافيّة

تقسّم الصفات الثبوتيّة إلى صفات حقيقيّة وصفات إضافيّة:

الصفات الحقيقيّة: وهي الصفات التي يكون لها ما بإزاء في الخارج، أي لها مصاديق خارجيّة مستقلّة كالعلم والإرادة والسمع والبصر والجود ونحو ذلك، وهي أمور واقعيّة ولها مصداق خارجي مستقلّ.

الصفات الإضافيّة: وهي الصفات التي ليس لها ما بإزاء في الخارج، فهي أمور اعتباريّة لا مصداق خارجيّ لها.

والمراد بكونها اعتباريّة هو أحد معاني الاعتباري الذي أشار له المصنّف في

---

(١) المصدر السابق.

(٢) التعليقات، للشيخ الرئيس: ص١٩٩.

بداية الحكمة حيث قال: «وللاعتباريّ معانٍ أخر... منها الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز، مقابل ما له وجود منحاز، كالإضافة الموجودة بوجود طرفيها، مقابل الجوهر الموجود بنفسه..»[1]، من قبيل صفة العالميّة والخالقيّة والقادريّة.

فالمراد بالصفات الإضافيّة في المقام هي أمور إضافيّة اعتباريّة لا مصداق خارجيّ لها؛ وذلك لأنّ الإضافة عبارة عن نفس النسبة بين أمرين، أي بين الذات الإلهيّة وغيرها، ومن الواضح أنّ النسبة القائمة بالطرفين لا حقيقة لها.

وإلى هذا المعنى أشار المحقّق السبزواري في شرح الغرر بقوله «العالميّة نفس النسبة التي بين العلم والمعلوم وكالقادريّة التي هي نفس النسبة بين القدرة والمقدور»[2].

في هذا الضوء فالمراد بالصفات الإضافيّة في المقام أعمّ من الصفات الذاتيّة والصفات الفعليّة؛ إذ النسبة كما تكون بين العالم والمعلوم كذلك تكون بين الخالق والمخلوق، ومن الواضح أنّ صفة الخلق من الصفات الفعليّة.

إشكال وجواب

إن قيل: إنّ ما تقدّم من أنّ الصفات الإضافيّة ليس لها ما بإزاء في الخارج لأنّها إضافة ونسبة بين أمرين، والنسبة القائمة بالطرفين لا حقيقة لها، ينافي ما تقدّم من المصنّف من أنّ النسبة بين الطرفين كالنسبة بين زيد وقائم في قولنا (زيد قائم) لها تحقّق في الخارج؛ حيث قال: «إنّ الوعاء الذي يتحقّق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي يتحقّق فيه وجود طرفيه، سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن، وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير

---

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق، الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة: ص١٥٢.

(٢) شرح المنظومة، المحقّق السبزواري: ج٣ ص٥٤٣.

خارج من وجود طرفيه، فوعاء وجود كلّ منهما هو بعينه وعاء وجوده، فالنسبة الخارجيّة إنّما تتحقّق بين طرفين خارجيّين، والنسبة الذهنيّة إنّما بين طرفين ذهنيّين. والضابط أنّ وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما وبالعكس»[1].

وعلى هذا الأساس؛ فلماذا لا تكون النسبة بين الواجب (العالم) وبين المعلوم (وهي العالميّة) موجودة في الخارج أيضاً؟

الجواب: إنّ النسبة والإضافة في المقام إمّا بين الصفات الذاتيّة كالعلم والقدرة.. وبين غيرها، وإمّا بين الصفات الفعليّة كالخلق والرزق... وبين غير الواجب تعالى.

فإن كانت النسبة والإضافة في الصفات الذاتيّة كالنسبة بين العلم مثلاً إلى المعلوم التي تسمّى العالميّة، فإنّ المعلوم إمّا هو عين الذات الإلهيّة وإمّا غير الذات الإلهيّة، وهو العلم في مقام الفعل. فإن كان المعلوم عين الذات الإلهيّة، فلا توجد اثنينيّة بين العالم والمعلوم؛ لأنّ العالم هو الذات الإلهيّة، والمعلوم هو الذات الإلهيّة أيضاً، وهما شيءٌ واحد، فلا توجد نسبة بينهما، مع أنّ النسبة فرع وجود شيئين ـ زيد والقيام مثلاً ـ فلا معنى للنسبة بين الشيء ونفسه؛ لذا تكون النسبة في المقام اعتباريّة لا تحقّق لها في الخارج، نعم العقل يحلّل ذلك ويعتبر العالم غير المعلوم ويجعل النسبة بينهما، وإلاّ ففي الواقع الخارجي لا وجود للنسبة بين الشيء ونفسه.

وإن كان المعلوم غير الذات الإلهيّة الذي هو فعل من أفعال الذات، فهو وإن كان المعلوم غير العالم أو الفاعل، لأنّ المعلوم هو الفعل والفاعل والعالم هو الذات، إلاّ أنّ هذا المعلوم ليس له في نفسه شيء، وإنّما هو وجود رابط

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، الفصل الأوّل من المرحلة الثانية: ص٢٩.

متعلّق بعلّته، لأنّ كلّ ما سوى الواجب فهو وجود رابط عين الفقر والحاجة والتعلّق بعلّته، فلا توجد نسبة بين شيئين. نعم، العقل يلتفت إلى هذه الوجودات الرابطة ويعتبرها وجودات مستقلّة في نفسها منحازة، فيتصوّر بينها وبين الواجب تعالى نسبة خاصّة.

فالصفات الإضافيّة كالعالميّة والقادريّة هي نسبة رابطة بين العالم والمعلوم، أو نسبة رابطة بين القادر والمقدور، فحينها تنسب المعلوم إلى العالم يُقال العالميّة. وهكذا الأمر في الصفات الفعليّة كالخالقيّة والرازقيّة التي هي نسبة وإضافة بين الذات الإلهيّة وفعلها، فإنّ ذلك الفعل لا استقلال له في نفسه، وإنّما وجوده وجود رابط تعلّقي لا شيئيّة له في نفسه، فلا توجد نسبة بين شيئين لكي تكون النسبة متحقّقة في الخارج، وإنّما العقل يعتبر غير الواجب تعالى وجوداً استقلاليّاً فيتصوّر النسبة بينه وبين الواجب.

وبهذا يتّضح أنّ الصفات الإضافيّة أمور اعتباريّة ليس لها ما بإزاء في الخارج؛ ولهذا جعلت الصفات الإضافيّة مقابل الصفات الحقيقيّة التي هي أمور حقيقيّة.

وجه التسمية بالإضافيّة

يمكن تقديم وجهين لسبب تسمية هذه الصفات بالإضافيّة:

الوجه الأوّل: هو لأجل أنّ هذه الصفات صفات زائدة على الذات اعتباريّة لا حقيقيّة، فلا تكون الذات الإلهيّة مصداقاً للصفات الاعتباريّة، وإلى هذا المعنى أشار المصنّف في بداية الحكمة بقوله: «ولا ريب في زيادة الصفات الاعتباريّة على الذات الإلهيّة؛ لأنّها معانٍ اعتباريّة، وجلّت الذات أن تكون مصداقاً لها»[1].

---

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة، ص١٦١.

الوجه الثاني: إنّنا حينما ننظر إلى عالم الإمكان وإلى فعله تعالى بنحو الاستقلاليّة ـ لا بنحو الوجود الرابطي والمعنى الحرفي ـ تحصل نسبة بين الواجب تعالى وبين فعله، وعلى هذا الأساس سمّيت هذه النسبة إضافيّة؛ لأنّها قائمة بطرفين، وإن كان ذلك باعتبار من العقل الذي فرض عالم الإمكان عالماً مستقلاً.

٣. تقسيم الصفات الثبوتيّة الحقيقيّة إلى محضة وذات إضافة

بعد أن قسّمنا الصفات إلى ثبوتيّة وسلبيّة، ثمّ الثبوتيّة إلى حقيقيّة وإضافيّة، يأتي تقسيم فرعيّ آخر وهو أنّ الصفات الثبوتيّة الحقيقيّة تنقسم إلى صفات حقيقيّة محضة وإلى حقيقيّة ذات إضافة.

الصفات الحقيقيّة المحضة: وهي الصفات التي لا تتوقّف ـ مصداقاً ومفهوماً ـ على الغير، كقولنا «الله حيّ»، فإنّ صفة الحياة لا تحتاج في تحقّقها في الواجب ولا في تصوّرها إلى الغير، فهي علاوة على أنّها صفات حقيقيّة بذاتها، لا توجد إضافة في معانيها؛ إذ إنّها صفات حقيقيّة لها ما بإزاء في الخارج قائمة بذاتها، فلا تحتاج في تحقّقها ولا في تصوّرها إلى الغير.

الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة: وهي الصفات التي أخذت الإضافة في مفهومها، فهي في تصوّرها متوقّفة على الغير كالعلم مثلاً، فلا نستطيع أن نتصوّر صفة العلم من دون معلوم، وهكذا الأمر في صفة القادر والخالق ونحوهما.

فإن كانت الصفة من الصفات الذاتيّة فهي متوقّفة في تصوّرها على الغير، وإن لم تتوقّف في تحقّقها على الغير.

وإن كانت الصفة من الصفات الفعليّة فهي متوقّفة على الغير في تصوّرها ومفهومها وفي تحقّقها، كالخلق والرزق ونحوها.

وبهذا يتّضح أنّ الصفات الحقيقيّة المحضة لا يوجد لها مصداق من

الصفات الفعليّة؛ لأنّ الصفات الفعليّة متوقّفة على الغير مصداقاً ومفهوماً، في حين إنّ الصفات الحقيقيّة المحضة لا تتوقّف على الغير لا مصداقاً ولا مفهوماً، أمّا الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة فلها مصاديق من الصفات الفعليّة كالخلق والرزق، ولها مصاديق من الصفات الذاتيّة أيضاً كالعلم.

٤. تقسيم الصفات إلى ذاتيّة وفعليّة

هذا التقسيم في عرض التقسيم الأوّل الذي عدّه المصنّف تقسيماً أوّلياً[١].

ويتّضح الفرق بين الصفات الذاتيّة والفعليّة من خلال بيان الضابطة الفلسفيّة التي أشار إليها المصنّف في المتن، وحاصلها: أنّ الصفات الذاتيّة هي ما يكفي اتّصاف الذات الإلهيّة بها فرض الذات الإلهيّة وحدها من دون حاجة إلى فرض أمر خارج عن الذات، كصفة الحياة والعلم والقدرة، فهي صفات كماليّة، والواجب تعالى لا يشذّ عنه أيّ كمال وجوديّ، كما تقدّم.

أمّا الصفات الفعليّة فهي الصفات التي يحتاج الاتّصاف بها إلى فرض تحقّق الغير مسبقاً، فما لم يوجد لله تعالى خلق فلا يمكن وصفه بالخالق، وما لم يكن هناك ما يرزقه تعالى فلا يمكن وصفه تعالى بالرازق، وما لم يكن هناك شيء يحييه لم يتّصف بصفة الإحياء وهكذا.

وهنالك ضابطة أخرى كلاميّة للتمييز بين الصفات الذاتيّة والفعليّة ذكرها الشيخ الكليني، سوف نشير إليها في آخر الفصل.

ومن المعلوم أنّ تقسيم الصفات إلى ذاتيّة وفعليّة يجري في جملة من التقسيمات المتقدّمة، فالصفات السلبيّة يمكن أن تكون ذاتيّة من قبيل: ليس بجاهل، ويمكن أن تكون فعليّة من قبيل: ليس بظالم، وكذا يجري هذا التقسيم في الصفات الإضافيّة كالعالميّة والقادريّة والخالقيّة والرازقيّة، ويجري كذلك في الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة كالعالم والقادر والخالق.

---

(١) انظر بداية الحكمة، مصدر سابق: ص١٦٠.

نعم، الصفات الحقيقيّة المحضة لا تكون إلاّ صفات ذاتيّة.

ومن الجدير بالذّكر أنّ الأولى تقديم تقسيم الصفات إلى ذاتيّة وفعليّة على التقسيم السابق وهو تقسيم الصفات الثبوتيّة إلى حقيقيّة وإضافيّة؛ لأنّ تقسيم الصفات الثبوتيّة إلى حقيقيّة وإضافيّة تقسيمٌ ثانويّ، بخلاف التقسيم إلى ذاتيّة وفعليّة، الذي هو تقسيمٌ أوّلي كما تقدّم.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: **«قد تقدّم»**.

في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة.

• قوله ﷺ: **«على ما يليق بساحة عزّته وكبريائه»**.

أي يتّصف الباري بهذه الصفات بما يتلاءم مع ذاته المقدّسة من عدم التناهي والمحدوديّة وأن تكون هذه الصفات عين ذاته.

• قوله ﷺ: **«لا يكون إلاّ سلب الكمال»**.

لأنّ الصفات السلبيّة تفيد سلب النقص، وسلب النقص ليس إلاّ سلب سلب الكمال، ومن المعلوم أنّ سلب سلب الكمال لازمه الكمال، لا أنّ سلب السلب عين الكمال؛ لأنّ العدم لا وجود له إلاّ بالاعتبار، فهو مقابل للوجود، ولا يمكن أن يكون الشيء عين مقابله، وإلى هذا المعنى أشار المصنّف بقوله: «فيرجع إلى إيجاب الكمال» ممّا يدلّ على مغايرة الراجع للمرجوع إليه.

• قوله ﷺ: **«فقد اتّضح في المباحث السابقة»**.

أي في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة.

• قوله: **«صفات الذات هي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب»**.

هذا التعريف للصفات الذاتيّة غير تامّ؛ لأنّه لا يشمل الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة كالعالم والقادر التي هي من الصفات الذاتيّة التي لا يكفي فرض الذات لانتزاعها، وإنّما يتوقّف انتزاعها على ملاحظة الغير، لذا كان

الأولى في تعريف الصفات الذاتيّة بأنّها الصفات التي يكفي في تحقّقها واتّصاف الذات بها، فرض نفس الذات المقدّسة، وليس التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب؛ لأنّ الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة يتوقّف انتزاعها على فرض وملاحظة الغير.

وفي ذيل هذا البحث نشير إلى الضابطة الكلاميّة للتمييز بين الصفات الذاتيّة والصفات الفعليّة:

الضابطة الكلاميّة للتمييز بين الصفات الذاتيّة والفعليّة

هذه الضابطة ذكرها الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني في الكافي، وحاصلها: إنّ الصفات الفعليّة هي كلّ صفة اتّصف بها الواجب وبضدّها من قبيل الرِّضا والغضب والحبّ والكره والبسط والقبض، فالله تعالى يرضى ويغضب ويحبّ ويكره ويبسط ويقبض...

أمّا الصفات الذاتيّة فهي كلّ صفة اتّصف الواجب بأحد طرفيها ولم يتّصف بالطرف الآخر، من قبيل العلم والقدرة والحياة، فالواجب تعالى لا يمكن أن يتّصف تارةً بالعلم وتارةً أخرى بالجهل، ولا بالقدرة مرّة وبالعجز مرّةً أخرى، ولا بالحياة تارةً وبالموت أخرى.. وهكذا.

وبحسب تعبير الشيخ الكليني: «إنّ كلّ شيئين وصفت الله بهما وكانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل، وتفسير هذه الجملة: أنّك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد وما يرضاه وما يسخطه وما يحبّ وما يبغض. فلو كانت الإرادة من صفات الذات كالعلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة، ولو كان ما يحبّ من صفات الذات كان ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة»[1].

---

(١) الأصول من الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني الرازي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفّاري، دار صعب، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ كتاب التوحيد، جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل: ج١ ص١١١.

وعن صفات الذات قال: «وصفات الذات تنفي عنه بكلّ صفة منها ضدّها، يُقال: حيّ وعالم وسميع وبصير وعزيز وحكيم، غنيّ، ملك، حليم، عدل، كريم. فالعلم ضدّه الجهل، والقدرة ضدّها العجز، والحياة ضدّها الموت، والعزّة ضدّها الذلّة، والحكمة ضدّها الخطأ، وضدّ الحلم العجلة والجهل، وضدّ العدل الجور والظلم»[1].

وفي حاشية هذا النصّ يقول المجلسي: «هذا التحقيق للمصنّف وليس من تتمّة الخبر، وغرضه الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل وأبانَ ذلك بوجوه: الأوّل: إنّ كلّ صفة وجوديّة لها مقابل وجوديّ، فهي من صفات الأفعال لا من صفات الذات؛ لأنّ صفاته الذاتيّة كلّها عين ذاته، وذاته ممّا لا ضدّ له، ثمّ بيّن ذلك في ضمن الأمثلة وإنّ اتّصافه سبحانه بصفتين متقابلتين ذاتيّتين مُحال.

والثاني: ما أشار إليه بقوله: ولا يجوز أن يُقال: يقدر أن يعلم.

والحاصل: أنّ القدرة صفة ذاتيّة تتعلّق بالممكنات لا غير، فلا تتعلّق بالواجب ولا بالممتنع، فكلّ ما هو صفة الذات هو أزليّ غير مقدور، وكلّ ما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور، وبهذا يُعرف الفرق بين الصفتين»[2].

إذن الضابطة الكلاميّة للتمييز بين صفات الفعل وصفات الذات هي أنّ كلّ ما وصف به الله وبما يقابله فهو صفة فعل، وكلّ ما لا يتّصف به الواجب إلاّ بأحد طرفيه دون الآخر فهو صفة ذاتيّة.

---

(١) المصدر نفسه: ص١١٢.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج١ ص١١١.

خلاصة الفصل الثامن

كرّس هذا الفصل للبحث في مسألتين:

المسألة الأولى: في معنى اتّصاف الواجب بالصفات، إذ توجد ثلاثة اتّجاهات في المقام:

الأوّل: مغايرة الذات للصفات، وهو مذهب الأشاعرة.

الثاني: إنّ الذات الإلهيّة تقوم بأفعال من اتّصف بهذه الصفات، وهو مذهب المعتزلة.

الثالث: إنّ الاتّصاف هو أنّ الذات الإلهيّة سنخ ذات لا تفقد في ذاتها أيّ كمال من الكمالات، وهو مذهب الإماميّة.

المسألة الثانية: في تقسيمات الصفات، حيث قسّمت الصفات إلى عدّة تقسيمات:

١ ـ تقسيم الصفات إلى ثبوتيّة وسلبيّة.

٢ ـ تقسيم الصفات الثبوتيّة إلى حقيقيّة وإضافيّة.

٣ ـ تقسيم الصفات الحقيقيّة إلى محضة وذات إضافة.

٤ ـ تقسيم الصفات إلى ذاتيّة وفعليّة.

الفصل التاسع

في الصفات الذاتية وأنّها عين الذات المتعالية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اختلفتْ كلماتُ الباحثينَ في الصفاتِ الذاتيةِ المنتزعةِ ـ عنِ الذاتِ الواجبةِ المقطوعةِ النظرِ عمّا عداها ـ على أقوالٍ:

الأوّلُ: أنّها عينُ الذاتِ المتعاليةِ، وكلٌّ واحدةٍ منها عينُ الأخرى، وهو منسوبٌ إلى الحكماءِ.

الثاني: أنّها معانٍ زائدةٌ على الذاتِ لازمةٌ لها ، فهيَ قديمةٌ بقدمِها ، وهو منسوبٌ إلى الأشاعرة.

الثالث: أنّها زائدةٌ على الذاتِ حادثةٌ، على ما نُسبَ إلى الكرّامية.

الرابع: أنّ معنى اتّصافِ الذاتِ بها كونُ الفعلِ الصادرِ منها فعلَ مَن تلبّسَ بالصفةِ. فمعنى كونِ الذاتِ المتعاليةِ عالمةً أنّ الفعلَ الصادرَ منها متقنٌ محكمٌ ذو غايةٍ عقلائيةٍ، كما يفعلُ العالِمُ. ومعنى كونِها قادرةً أنّ الفعلَ الصادرَ منها كفعلِ القادرِ، فالذاتُ نائبةٌ منابَ الصفات.

وربّما يظهرُ مِن بعضِهم الميلُ إلى قولٍ آخرَ، وهو: أنّ معنى إثباتِ الصفاتِ نفيُ ما يقابلُها. فمعنى إثباتِ الحياةِ والعلمِ والقدرةِ مثلاً نفيُ الموتِ والجهلِ والعجزِ.

ويظهرُ مِن بعضِهم أنّ الصفاتِ الذاتيةَ عينُ الذاتِ، لكنّها جميعاً بمعنىً واحدٍ والألفاظُ مترادفةٌ.

تمهيد

عقد المصنّف هذا الفصل لإثبات أنّ الصفات الذاتيّة عين الذات الإلهيّة، وأنّ كلّ واحدة منها عين الأُخرى.

والمراد بالصفات الذاتيّة هي الصفات الذاتيّة الحقيقيّة سواء كانت حقيقيّة محضة كالحياة، أم حقيقيّة ذات إضافة كالعلم والقدرة، كما صرّح المصنّف بذلك في بداية الحكمة[١].

أمّا الصفات الإضافيّة كالعالميّة والقادريّة فقد صرّح المصنّف في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة بكونها اعتباريّة زائدة حيث قال: «ولا ريب في زيادة الصفات الإضافيّة على الذات المتعالية لأنّها معانٍ اعتباريّة، وجلّت الذات أن تكون مصداقاً لها»[٢].

وقال الحكيم السبزواري في تعليقته على الأسفار: «الصفات الإضافيّة أيضاً ـ أعني المضافات الحقيقيّة لا المشهوريّة ـ زائدة على ذات الموصوف، وإلاّ لكان الموصوف نسبة محضة»[٣]، وعلى هذا فلا تكون الصفات الإضافيّة عين الذات الإلهيّة.

لمحة إجماليّة حول نظريّات معرفة الصفات

قبل استعراض الأقوال التي أشار إليها المصنّف في هذا الفصل لابدّ من الإشارة إلى الاتّجاهات التي ذُكرت في كلمات علماء الكلام في هذا المجال.

هناك عدّة نظريّات في قدرة الإدراك الإنساني على معرفة الصفات الكماليّة للواجب، حيث إنّ هناك إشكاليّة في هذا المجال، حاصلها: أنّ الصفات

---

(١) انظر بداية الحكمة، مصدر سابق: ص١٦١.

(٢) المصدر نفسه: ص١٦١.

(٣) تعليقة الحكيم السبزواري على الأسفار، مصدر سابق: ج٦ ص١١٩.

الذاتيّة من العلم والقدرة والحياة مستمدّة من مصاديق ماديّة، ممّا يلزم جعل هذه الصفات محدودة، فكيف يمكن وصف الواجب تعالى بمثل هذه الصفات المحدودة وما تحمله من خصائص ماديّة؟ وقد أُشير إلى هذه الإشكاليّة في نصوص عدد من الباحثين من قبيل النصّ الذي يذكره أحد المتخصّصين في القواعد الفلسفيّة في الفلسفة الإسلاميّة بقوله: «الآن ينبثق هذا السؤال: إذا كانت ذات واجب الوجود المقدّسة لا تشترك مع أيّ شيء في أيّ أمر من الأمور، فكيف يتمّ تفسير إطلاق المفاهيم العامّة بشأن ذات الحقّ تبارك وتعالى وسائر الموجودات الأُخر؟»[١].

ومن الواضح أنّ منشأ هذه الإشكاليّة هو «أنّ مزاولة الإنسان للحسّ والمحسوس مدى حياته وانكبابه على المادّة وإخلاده إلى الأرض عوّده أن يمثّل كلّ ما يعقله ويتصوّره تمثيلاً حسيّاً وإن كان ممّا لا طريق للحسّ والخيال إليه البتّة، كالكليّات والحقائق المنزّهة عن المادّة»[٢]، وعلى هذا فقد اقتضت عادة الإنسان وأنسه بالمادّة أن يصوّر لربّه صوراً خياليّة على حسب ما يألفه من الأمور الحسّيّة، فيصوّر الباري تعالى «بصورة إنسان فوق السماوات جالس على عرش الملك يدبّر أمر العالم بالتفكّر ويتمّمه بالإرادة والمشيّة والأمر والنهي، وقد صرّحت التوراة الموجودة بأنّ الله سبحانه كذلك، وأنّه تعالى خلق الإنسان على صورته، وظاهر الأناجيل أيضاً ذلك»[٣]

وفي ضوء هذه الإشكاليّة برزت ثلاث نظريّات للإجابة عنها، وهي:

---

(١) القواعد الفلسفيّة الكلّية في الفلسفة، غلام حسين إبراهيمي، ديناني، الطبعة الثانية، طهران ١٩٧٨م: ج٣ ص٤٦١ بالفارسيّة، نقلاً عن التوحيد للسيّد كمال الحيدري، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م، دار الصادقين: ج١ ص١٦٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، العلاّمة الطباطبائي، مصدر سابق: ج١٠ ص٢٧٢.

(٣) المصدر نفسه: ج١٠ ص١٦٣.

النظريّة الأولى: نظريّة المشبّهة.

النظريّة الثانية: نظريّة المعطّلة.

النظريّة الثالثة: إمكانيّة معرفة الصفات بوجه خاصّ.

وفي ما يلي نستعرض هذه النظريّات بصورة مختصرة، مع بيان النظريّة الصحيحة.

١. نظريّة المشبّهة

حاصل هذه النظريّة هو أنّ المفهوم من هذه الصفات يصدق على الواجب وعلى الممكن على حدٍّ سواء، فكما أنّ للإنسان جوارح وأعضاء حقيقيّة من يد ورجل ورأس... فكذلك الله تعالى له أُذنان يسمع بهما وعينان يُبصر بهما.. وهكذا.

وقد نقل الشهرستاني في الملل والنحل نصوص توضيحيّة لمقالاتهم حيث قال: «حكى الكعبي عن بعضهم أنّه كان يجوّز الرؤية في دار الدُّنيا وأن يزوروه ويزورهم، وحكي عن داود الجواربي أنّه قال: اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عمّا وراء ذلك، وقال: إنّ معبوده جسمٌ ولحم ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأُذنين، ومع ذلك جسمٌ لا كالأجسام ولحمٌ لا كاللحوم ودمٌ لا كالدِّماء، وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء، وحكي عنه أنّه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره مصمت ما سوى ذلك وأنّ له وفرة سوداء وله شعر قطّ، وأمّا ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقيّة...»[1] إلى غير ذلك من الصفات التي أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام.

---

(١) الملل والنحل، الشهرستاني: ج١ ص١٠٥.

مناقشة نظريّة المشبّهة

إنّ القول بتشبيه الواجب تعالى بالإنسان وكونه مركّباً من أعضاء، يلزم أن يكون الواجب تعالى مركّباً من أعضاء محدودة، وهو ينافي ما تقدّم في المباحث السابقة من كون الواجب تعالى بسيطاً غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركّب.

وهنالك عدد وافر من النصوص القرآنيّة والروائيّة التي تدلّ بصراحة على بطلان نظريّة المشبّهة، ومن هذه النصوص:

قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ (الأنعام: ١٠٣).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «كذب العادلون بالله إذ شبّهوه بمثل أصنافهم، وحلّوه حلية المخلوقين بأوهامهم، وجزّأوه تجزية المجسّمات بخواطرهم، وقدّروه على الخلقة المختلفة النوى بقرائح عقولهم، وكيف يكون من لا يقدّر قدره مقدّراً في رويّات الأوهام، وقد ضلّت في إدراك كنهه هواجس الأحلام، لأنّه أجلّ من أن يحدّه ألباب البشر بالتفكير، أو يحيط به الملائكة على قربهم من ملكوت عزّته بتقدير، تعالى عن أن يكون له كفؤ فيشبّه به، لأنّه اللطيف الذي إذا أرادت الأوهام أن تقع عليه في عميقات غيوب ملكه، وحاولت الفكر المبرّأة من خطر الوسواس إدراك علم ذاته، وتولّهت القلوب إليه لتحوي منه مكيفاً في صفاته، وغمضت مداخل العقول من حيث لا تبلغه الصفات لتنال علم إلهيّته، ردعت خاسئة وهي تجوب مهاوي سدف الغيوب متخلّصة إليه سبحانه، رجعت إذ جبهت، معترفةً بأنّه لا ينال بجوب الاعتساف كُنه معرفته»[1]، وهي واضحة

---

(١) نهج البلاغة، الدكتور صبحي الصالح: الخطبة ٩١ ص١٢٦.

الدلالة على تنزيه الباري تعالى عن أيّة شائبة تشبيه.

وفي نصّ آخر يكشف فيه عن كيفيّة تنزيه الملائكة للواجب تعالى يقول عليه السلام: «لا يتوهّمون ربّهم بالتصوير، ولا تقعد القلوب منه على كيفيّة، ولا تناله التجزئة والتبعيض، ولا تحيط به الأبصار والقلوب»[١]، وهذا النصّ يلتقي في مضمونه مع نصّ آخر يقول فيه عليه السلام: «وأنّك أنت الله الذي لم تتناه في العقول فتكون في مهبّ فكرها مكيّفاً، ولا في خواطرها فتكون محدوداً مصرّفاً»[٢].

كما يقول عليه السلام: «فتبارك الله الذي لا يبلغه بُعد الهمم، ولا يناله حدس الفطن»[٣].

وعنه أيضاً: «هو الحقّ المبين، أحقّ وأبين ممّا ترى العيون، لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبّهاً، ولم تقع عليه الأوهام بتقدير فيكون ممثّلاً»[٤].

وغير ذلك من النصوص الشريفة التي تدلّ بوضوح على بطلان نظريّة المشبّهة.

٢. نظريّة المعطّلة

في مقابل النظريّة السابقة التي أفرطت في تشبيه الواجب تعالى، نشأت نظريّة أخرى أرادت التحرّر من التشبيه، لكنّها وقعت في أسارة التعطيل، حيث حكمت بتعطيل العقول عن معرفة الواجب ومعرفة صفاته، فقالت: إنّ الواجب تعالى وإن كان يتّصف بالعلم والقدرة والحياة، إلاّ أنّه ليس بإمكان أحد أن يتعرّف على صفاته تعالى، وليس لمعرفته سبيل إلاّ ما ورد في الكتاب

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٨٥ ص١١٥.

(٢) المصدر نفسه: الخطبة ٩١ ص١٣٨.

(٣) المصدر نفسه: الخطبة ١٥٥ ص٢١٧.

(٤) المصدر نفسه: الخطبة ١٦٠ ص٢٢٥.

والسنّة من دون بحث ونقاش، ومن جملة كلماتهم في المقام ما ذكره مالك حينما سُئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ (البقرة: ٢٩) حيث قال: «الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»[1].

ونُقل عن سفيان بن عيينة أنّه قال: «كلّ ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»[2].

وقد أشار العلاّمة الطباطبائي لهذه النظريّة في ذيل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الأعراف: ٥٤) حيث قال: «للناس في معنى العرش بل في معنى قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة؛ فأكثر السلف على أنّها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلى الله سبحانه، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينيّة والتطلّع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنّة بدعة»[3].

مناقشة نظريّة المعطّلة

١ ـ إنّ استحالة معرفة كُنه ذات الواجب وصفاته وإن كانت صحيحة، لكن ذلك لا يعني عدم المعرفة مطلقاً كما سيأتي بيانه في النظريّة الثالثة.

٢ ـ إنّ هذه النظريّة تقودنا إمّا إلى تعطيل المعرفة وهو خلاف ما نجده بالوجدان الحاكم على إمكانيّة معرفة الواجب وصفاته، بل تعدّ معرفة الله من جملة ما أودع الباري تعالى من غرائز في النوع البشري.

وإمّا إلى إثبات ضدّه، فإنّ نفي ما نفهم من العلم يلزم منه إمّا نفي العلم عن الواجب تعالى أو إثبات ضدّه وهو الجهل، وكلاهما مُحال.

---

(١) نقلاً عن الإلهيّات، الشيخ جعفر السبحاني: ج١ ص٨٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٨ ص٥٣.

مضافاً إلى وجود عدد وافر من النصوص القرآنيّة والروائيّة الدالّة على إمكانيّة المعرفة ودحض نظريّة المعطّلة، كقوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ١ ـ ٣) حيث تذكر هذه الآيات المباركة صفات وأسماء الباري تعالى، وكذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر: ٢٢ ـ ٢٤) وغيرها من النصوص الأخرى التي تذكر مئات الصفات والأسماء لله تعالى، وكذلك النصوص الروائيّة التي تقدّمت والتي تصف الله تعالى بصفات الكمال كقوله عليه السلام: «هو نورٌ لا ظلمة فيه، وحياةٌ لا موت فيه، وعلمٌ لا جهل فيه».

ولعلّ من أوضح النصوص التي تدحض نظريّة التعطيل ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام حيث قال: «إنّ للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: مذهب إثبات بتشبيه، ومذهب النفي، ومذهب إثبات بلا تشبيه. فمذهب الإثبات بتشبيه لا يجوز، ومذهب النفي لا يجوز، والطريق في المذهب الثالث إثبات بلا تشبيه»[1].

ولا يخفى أنّ المراد بالتعطيل؛ هو تعطيل الإدراك الإنساني عن معرفة التوحيد، كما أشار إلى ذلك الشيخ المجلسي في تعليقه على الحديث، بقوله: «حدّ التعطيل هو عدم إثبات الوجود والصفات الكماليّة والفعليّة والإضافيّة له تعالى، وحدّ التشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، باب أنّه عزّ وجلّ ليس بجسم ولا صورة، الحديث ١٠: ص١٠١.

وعوارض الممكنات»[١].

وفي نصّ آخر عن الإمام الصادق عليه السلام في حوار له مع أحد الزنادقة، الذي أراد سدّ باب المعرفة التوحيديّة متذرّعاً بأنّ إدراك العقل الإنساني لا يزيد على كونه أوهاماً، كما هو واضح في سؤاله الإمام عليه السلام بقوله: فإنّا لم نجد موهوماً إلاّ مخلوقاً، قال أبو عبد الله عليه السلام: «لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأنّا لم نكلّف أن نعتقد غير موهوم ولكنّا نقول: كلّ موهوم بالحواسّ مدرك، فما تجده الحواسّ وتمثّله فهو مخلوق، ولابدّ من إثبات أنّ صانع الأشياء خارج من الجهتين المذمومتين إحداهما النفي إذ كان النفي هو الإبطال والعدم، والجهة الثانية التشبيه إذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف»[٢].

وفي نصّ آخر يوضح فيه الإمام عليه السلام أنّ التعطيل يعني إنكار الربوبيّة حيث يقول عليه السلام: «ولكن لابدّ من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه لأنّ مَن نفاه أنكره ورفع ربوبيّته وأبطله، ومَن شبّهه بغيره فقد أثبته بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقّون الربوبيّة»[٣].

قال المصنّف في تفسيره: «العقل يخطّئهم في ذلك، والكتاب والسنّة لا يصدّقانهم. فآيات الكتاب تحرّض كلّ التحريض على التدبّر في آيات الله وبذل الجُهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته بالتذكّر والتفكّر والنظر فيها والاحتجاج بالحجج العقليّة، ومتفرّقات السنّة المتواترة معنىً توافقها، ولا معنى للأمر بالمقدّمة والنهي عن النتيجة»[٤].

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٣ ص٢٦٠.

(٢) التوحيد، للصدوق، الباب ٣٦، باب الردّ على الثنويّة والزنادقة، الحديث ١، ص٢٤٥.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٤٧.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٨ ص١٥٣.

نعم، ما لا يمكن معرفته هو كُنه الذات والصفات، كما سيأتي في النظريّة الثالثة.

٢. إمكانيّة معرفة صفات الواجب تعالى

تتلخّص هذه النظريّة بأنّ العقل الإنساني وإن كان عاجزاً عن معرفة كنه وتمام الذات الإلهيّة وصفاته؛ لاستحالة إحاطة المتناهي باللامتناهي، إلاّ أنّ ذلك لا يعني عدم قدرة العقل الإنساني على معرفة ذات الواجب وصفاته بوجه من الوجوه، وهذه الحقيقة يعكس مضمونها عدد من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، كما في الحديث المتقدّم عن الإمام الصادق عليه السلام في جوابه عن سؤال الزنديق حيث قال: «لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً».

وقد علّق أبو الحسن الشعراني على هذا الحديث بقوله: «ومعنى الحديث أنّا لم نكلّف بعبادة شيء لم ندركه أصلاً، بل بشيء ندركه بوجه ونجهل حقيقته، وهذا نظير النفس فإنّ وجوده معلوم وإلاّ لم يكن فرق بين الحيّ والميّت، ولكنّ حقيقته مجهولة لأكثر الناس، وكثيراً من الأدوية نعرفها بخاصّتها في العلاج وآثارها ولا نعرف حقايقها، وكذلك نعرف الله بوجه ولا نعرفه بكلّ الوجوه»[1].

وفي ضوء هذه النظريّة القائلة بإمكانيّة معرفة الصفات بوجه من الوجوه يمكن الإجابة عن الإشكاليّة القائلة بأنّ الصفات الذاتيّة مستمدّة من الوجود المادّي المحدود، ومن ثمّ لا يمكن وصف الواجب بهذه الصفات لمحدوديّتها. وتتلخّص الإجابة عن هذه الإشكاليّة بالتفكيك بين المفهوم والمصداق، فإنّ

---

(١) تعليقة أبي الحسن الشعراني على شرح أصول الكافي، للمولى محمّد صالح المازندراني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران، ١٣٨٤ هـ: ج٣ ص٩٤.

المفهوم وإن كان يصدق على الممكن والواجب على حدٍّ سواء بالاشتراك المعنوي، لكن يختلف من حيث المصداق، فإنّ هذه الصفات من العلم والقدرة والحياة عند الإنسان صفات زائدة ممكنة محدودة، أمّا عند الواجب تعالى فهي صفات واجبة لا متناهية غير محدودة.

مضافاً إلى ما تقدّم في الفصل السابق من أنّ الواجب تعالى لا مشارك له في شيء من حيث المصداق.

وهذه الحقيقة يلخّصها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام الذي يرسم الحدّ بين المعرفة الممكنة والمعرفة المُحالة حيث يقول: **«لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته»**[1].

وفي نصّ آخر عن الإمام الباقر عليه السلام يبيّن الضابطة في المعرفة الممكنة، في جوابه للسائل الذي سأله بقوله: يجوز أن يُقال لله إنّه شيء؟ فقال عليه السلام: **«نعم، يخرجه من الحدّين حدّ التعطيل وحدّ التشبيه»**[2].

ولقد استدلّ الإمام الصادق عليه السلام على إمكانيّة المعرفة بقوله: **«مَن زعم أنّه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغّر بالكبير، وما قدروا الله حقّ قدره»** قيل: فكيف السبيل إلى التوحيد؟ قال عليه السلام: **«باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود، إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه»**.

قيل: وكيف نعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال عليه السلام: **«تعرفه وتعلم علمه وتعرف نفسك به ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك. وتعلم أنّ ما**

---

(١) الكافي، الشيخ الكليني: ج١ ص٨٢ ، تحقيق مع تعليقات: الميرزا أبي الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيّد علي عاشور، الطبعة الأولى ١٤٢١ ـ ٢٠٠٠م، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

(٢) المصدر نفسه: ج١ ص٨٢ .

فيه له وبه كما قالوا ليوسف: ﴿أَءِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَٰذَا أَخِي﴾ فعرفوه به ولم يعرفوه بغيره ولا أثبتوه من أنفسهم بتوهّم القلوب»[1]، ولا يخفى ما في الجواب من دلالة على إمكانيّة المعرفة.

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «أوّل الدِّين معرفته» واضح الدلالة على إمكانيّة المعرفة؛ إذ لو لم تكن المعرفة ممكنة لما عدّها عليه السلام أوّل الدِّين.

قال المصنّف: «إنّه سبحانه يزيد على خلقه في أنّ هذه الأوصاف بعد كونها مشتركاً فيها، له سبحانه بنحو الاستقلال، ولغيره بالتبع، فهو سبحانه أحقّ بالعلوّ والعلم والكرامة... فإنّ هذه الأوصاف فيهم عارضة متزلزلة البنيان، مشوبة بنواقص الاعدام، مكدّرة بكدورات الإمكان»[2]، وعلى هذا الأساس فإنّ مفهوم الوجود ومفهوم الصفات من الحياة والعلم و... وإن كانت تُطلق على الواجب والممكن بمعنى واحد، إلاّ أنّ مصاديقها متفاوتة مختلفة مشكّكة، فللواجب من حقيقة هذه المفاهيم الوجوديّة المرتبة اللامتناهيّة في الشدّة التي لا يخالطها نقص ولا عدم، أمّا في الممكنات فإنّ مصاديق هذه المفاهيم تتّصف بالإمكان والمحدوديّة.

الأقوال في الصفات الذاتيّة

ذكر المصنّف ستّة أقوال، هي:

١. عينيّة الصفات الذاتيّه للذات الإلهيّة

حاصل هذا القول هو أنّ الصفات الذاتيّة جميعاً عين الذات الإلهيّة، وأنّ بعضها عين البعض الآخر، وإن اختلفت مفهوماً، فإنّ مفهوم الحياة غير

---

(١) تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحراني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، ١٤٠٤، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة: ص٣٢٦.

(٢) الرسائل التوحيديّة، مصدر سابق: ص٦٥.

مفهوم العلم وغير مفهوم القدرة، لكن هذه المفاهيم المختلفة تحكي عن حقيقة واحدة وهي الذات الإلهيّة المقدّسة، فالواجب تعالى علم كلّه وحياة كلّه وقدرة كلّه.

قال صدر الدين الشيرازي: «معنى كون صفاته عين ذاته: أنّ هذه الصفات المتكثّرة الكماليّة كلّها موجودة بوجود الذات الأحديّة، بمعنى أنّه ليس في الوجود ذاته تعالى متميّزاً عن صفته بحيث يكون كلّ منها شخصاً على حدة، ولا صفة منه متميّزة عن صفة أُخرى له بالحيثيّة المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته»[1].

وهذا القول هو الحقّ وهو مذهب الإماميّة، وسيأتي الاستدلال عليه.

٢. الصفات الذاتيّة زائدة على الذات قديمة بقدمها

وهو قول الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنّ الصفات الذاتيّة السبع، بحسب اعتقادهم ـ وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والكلام ـ زائدة على الذات، بمعنى أنّ هذه الصفات غير الموصوف، أمّا الذات الإلهيّة وهي الموصوفة، فهي لا عالمة ولا قادرة ولا حيّة ولا سميعة... وإنّها عالمة بالعلم لا بذاتها، فالعالم والقادر هو الصفة لا الذات المقدّسة، نعم هذه الصفات بما أنّها صفات لهذا الموصوف، فتنسب إلى الذات من باب وصف الشيء بحال متعلّق الموصوف، وهذا هو مرادهم من أنّ الصفات الذاتيّة معانٍ زائدة.

والمراد من المعنى هو الصفة الزائدة كما في «اصطلاحات الفنون» من أنّ لفظ المعنى يُطلق على أربعة معان:

الأوّل: يُطلق المعنى على الصورة الذهنيّة التي تقصد من اللفظ.

الثاني: ما قام بغيره وهو الصفة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٤٥.

الثالث: ما لا يدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة، ويقابله العين أيضاً.

الرابع: المتجدّد[1].

والمراد بكون الصفات معاني زائدة هو المعنى الثاني، أي أنّ الصفات الذاتيّة ما قامت بغيرها؛ قال الشهرستاني: «قال الأشعري: الإنسان إذا فكّر في خلقته من أيّ شيء ابتدأ... علم بالضرورة أنّ له صانعاً قادراً عالماً مريداً؛ إذ لا يتصوّر حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع، لظهور آثار الاختيار في الفطرة وتبيّن آثار الإحكام والإتقان في الخلقة، فله صفات دلّت أفعاله عليها لا يمكن جحدها، وكما دلّت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً، دلّت على العلم والقدرة والإرادة؛ لأنّ وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً، وأيضاً لا معنى للعالم حقيقةً إلاّ أنّه ذو علم، ولا للقادر إلاّ أنّه ذو قدرة، ولا للمريد إلاّ أنّه ذو إرادة، فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل، وهذه الصفات لن يتصوّر أن يوصف بها الذات إلاّ وأن يكون الذات حيّاً بحياة؛ للدليل الذي ذكرناه»[2].

٣. الصفات الذاتيّة زائدة على الذات حادثة

وهذا هو قول الكراميّة[3] الذين ذهبوا إلى أنّ الصفات زائدة على الذات لازمة لها، لكنّها حادثة، فالواجب تعالى لا يتّصف حقيقة بأيّ صفة من

---

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلاّمة محمّد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: الدكتور رفيق العجم: ج٢ ص١٦٠١.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني، مصدر سابق: ج١ ص٩٤.

(٣) الكراميّة: أصحاب أبي عبد الله محمّد بن كرام... وهم طوائف بلغ عددهم اثني عشرة فرقة، وأصولها ستّة: العابديّة والتونيّة والزرينيّة والإسحاقيّة والواحديّة، وأقربهم الهيصميّة. انظر: الملل والنحل، الشهرستاني: ج١ ص١٠٨.

الصفات[1].

٤. أنّ الذات المتعالية تعمل عمل مَن تلبّس بهذه الصفات

وهو قول المعتزلة الذين ذهبوا إلى إنكار اتّصاف الذات الإلهيّة بالصفات، ولكن معنى اتّصاف الذات بها هو أنّها تعمل عمل مَن تلبّس بهذه الصفات، فالواجب تعالى ليس بعالم ولكن فعله فعل العالم، ومن ثمّ فهو عالم لا بعلم، أي أنّ ذاته تعالى تفعل فعل العالم في إتقانه وإحكامه ودقّة جهاته وهكذا في سائر الصفات. قال الشهرستاني: إنّ المعتزلة «نفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، حيٌّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به»[2].

٥. الصفات الذاتيّة هي سلب نقائضها عنه تعالى

وهو قول بعض محدِّثي الشيعة الإماميّة كالشيخ الصدوق وأستاذه، حيث ذهبوا إلى أنّ معنى اتّصاف الواجب بالصفات الذاتيّة هو سلب نقائضها عنه تعالى، فمعنى أنّ الواجب عالم أي أنّه ليس بجاهل، ومعنى أنّ الواجب قادر هو أنّه ليس بعاجز وهكذا.

قال الشيخ الصدوق: «قال محمّد بن عليّ رضي الله عنه، مؤلّف هذا الكتاب (كتاب التوحيد): إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فإنّا ننفي عنه بكلّ صفة منها ضدّها، فمتى قلنا: إنّه حيّ، نفينا عنه ضدّ الحياة وهو الموت، ومتى قلنا: إنّه عليم، نفينا عنه ضدّ العلم وهو الجهل، ومتى قلنا: إنّه سميع، نفينا عنه ضدّ السمع وهو الصمم، ومتى قلنا: بصير، نفينا عنه ضدّ البصر وهو العمى، ومتى قلنا: عزيز، نفينا عنه ضدّ العزّة وهو الذلّة، ومتى قلنا:

---

(١) انظر الملل والنحل، للشهرستاني: ج١ ص١٠٦.

(٢) الملل والنحل: ج١ ص٤٣ ـ ٤٥.

حكيم، نفينا عنه ضدّ الحكمة وهو الخطأ، ومتى قلنا: غنيّ، نفينا عنه ضدّ الغنى وهو الفقر، ومتى قلنا: عدل، نفينا عنه الجور والظلم، ومتى قلنا: حليم، نفينا عنه العجلة، ومتى قلنا: قادر، نفينا عنه العجز، ولو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه، ومتى قلنا: لم يزل حيّاً عليماً سميعاً بصيراً عزيزاً حكيماً غنياً ملكاً حليماً عدلاً كريماً، فلما جعلنا معنى كلّ صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفي ضدّها أثبتنا أنّ الله لم يزل واحداً لا شيء معه»[1].

فمعنى إثبات الصفات له تعالى هو نفي ما يقابلها.

ومن الواضح أنّ هذا القول أرجع الصفات الثبوتيّة إلى الصفات السلبيّة، وهو قبال قول الحكماء الذين أرجعوا الصفات السلبيّة إلى الصفات الثبوتيّة.

٦. الصفات الذاتيّة واحدة مصداقاً ومفهوماً وهي عين الذات

إنّ الصفات الذاتيّة عين الذات الإلهيّة، وهي جميعاً واحدة من حيث المصداق والمفهوم معاً، وألفاظها مترادفة. فلفظ العالم مرادف للفظ القادر، ومرادف للفظ السميع والبصير وهكذا.

إذن الصفات الذاتيّة عين الذات الإلهيّة، وهي واحدة مصداقاً ومفهوماً، وإن كانت الألفاظ مختلفة لكنّها مترادفة.

تعليقات على المتن

• قوله تتمُّل: «المقطوعة النظر عمّا عداها».

كلمة «المقطوعة» صفة للذات الواجبة، وهذه هي الضابطة الفلسفيّة التي ذكرها المصنّف للتمييز بين الصفات الذاتيّة والصفات الفعليّة.

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص١٤٨.

• **قوله** ﷺ: «**كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس الصفة**».

أي أنّ الواجب تعالى غير متّصف بهذه الصفات حقيقة، وإنّما يفعل فعل من تلبّس بهذه الصفات، فهو تعالى ليس عالماً وإنّما يفعل فعل العالم، فهو كمَن لا يُحسن الرمي ولكنّه يأخذ القوس ويرمي به ويُصيب.

ولعلّ بعضهم حاول أن يؤيّد هذا القول بما ورد عن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام، من قوله: «**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**» وسيأتي البحث عن ذلك لاحقاً.



والحقُّ هو القولُ الأوّلُ، وذلكَ لما تحقّقَ أنّ الواجبَ بالذاتِ علّةٌ تامّةٌ ينتهي إليهِ كلُّ موجودٍ ممكنٍ بلا واسطةٍ أو بواسطةٍ أو وسائطَ، بمعنى أنّ الحقيقةَ الواجبيةَ هي العلّةُ بعينِها .

وتحقّقَ أيضاً أنّ كلَّ كمالٍ وجوديٌّ في المعلولِ، فعلّتُه في مقامِ علّيّتِه واجدةٌ له بنحوٍ أعلى وأشرفَ. فللواجبِ بالذاتِ كلُّ كمالٍ وجوديٌّ مفروضٍ على أنّه وجودٌ صرفٌ لا يخالطُه عدمٌ.

وتحقّقَ أنّ وجودَه صرفٌ بسيطٌ واحدٌ بالوحدةِ الحقّةِ. فليسَ في ذاتِه تعدّدُ جهةٍ ولا تغايرُ حيثيةٍ. فكلُّ كمالٍ وجوديٌّ مفروضٍ فيه، عينُ ذاتِه وعينُ الكمالِ الآخرِ المفروضِ له.

فالصفاتُ الذاتيةُ التي للواجبِ بالذاتِ كثيرةٌ، مختلفةٌ مفهوماً، واحدةٌ عيناً ومصداقاً، وهو المطلوبُ.

وقولُ بعضِهم: (إنّ علّةَ الإيجادِ هي إرادةُ الواجبِ بالذاتِ دونَ ذاتِه المتعاليةِ)، كلامٌ لا محصّلَ له، فإنّ الإرادةَ المذكورةَ ـ عندَ هذا القائلِ ـ إنْ كانتْ صفةً ذاتيةً هي عينُ الذاتِ، كان إسنادُ الإيجادِ إليها عينَ إسنادِه إلى الذاتِ المتعاليةِ. فإسنادُه إليها ونفيُه عن الذاتِ تناقضٌ ظاهرٌ. وإنْ كانتْ صفةً فعليةً منتزعةً من مقامِ الفعلِ، كانَ الفعلُ متقدّماً عليها، فكانَ إسنادُ إيجادِ الفعلِ إليها قولاً بتقدّمِ المعلولِ على العلّةِ، وهو محالٌ.

على أنّ نسبةَ العليّةِ إلى إرادةِ الواجبِ بالذاتِ ونفيَها عن الذاتِ، تقضي بالمغايرةِ بينَ الواجبِ وإرادتِه. فهذه الإرادةُ:

• إمّا مستغنيةٌ عنِ العلّةِ، فلازمُه أنْ تكونَ واجبةَ الوجودِ، ولازمُه تعدّدُ الواجبِ، وهو محالٌ.

• وإمّا مفتقرةٌ إلى العلّةِ، فإنْ كانتْ علّتُها الواجبَ كانتِ الإرادةُ علّةً للعالمِ، والواجبُ علّةً لها، وعلّةُ العلّةِ علّةٌ، فالواجبُ علّةُ العالمِ. وإنْ كانتْ علّتُها غيرَ الواجبِ ولمْ ينتهِ إليه، استلزمَ واجباً آخرَ ينتهي إليهِ، وهو محالٌ.



نظرية الإمامية

تقدّم أنّ القول الأوّل هو الحقّ وهو ما ذهبت إليه الإماميّة، من أنّ الصفات الذاتيّة عين الذات، وأنّ بعضها عين الآخر، وإن اختلفت مفهوماً، وفي هذا الضوء فإنّ نظريّة الإماميّة تنطوي على مدّعيين:

المدّعى الأوّل: إنّ الصفات الذاتيّة جميعها عين الذات المقدّسة، لا زائدة عليها.

المدّعى الثاني: إنّ الصفات الذاتيّة جميعاً بعضها عين البعض الآخر.

وقد أقام المصنّف برهانين لإثبات هذه النظريّة:

البرهان الأوّل

وهو يبتني على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الواجب علّة ينتهي إليه كلّ موجود ممكن.

وقد تقدّم الكلام حول هذه المقدّمة في المباحث السابقة، وتبيّن أنّ الواجب تعالى علّة موجدة لكلّ ما في عالم الإمكان سواء كان بالواسطة، على مبنى المشّاء، أم بالمباشرة على مبنى الحكمة المتعالية التي ترى أنّ جميع ما سوى الواجب وجودات رابطة لا يصلح منها شيء للعلّية وإنّما هي معدّات وشروط، والفاعل القريب للجميع هو الواجب تعالى.

المقدّمة الثانية: العلّة واجدة لكمال المعلول بنحو أعلى وأشرف.

وهذه المقدّمة تقدّم الكلام عنها مراراً.

وفي هذا الضوء فالواجب تعالى حيث إنّه العلّة لجميع ما في عالم الإمكان، فما من كمال موجود في عالم الإمكان ـ بل كلّ كمال مفروض ـ إلاّ والواجب واجد له.

وينتج أنّ الصفات الذاتيّة من العلم والحياة والقدرة بما أنّها كمالات وجوديّة موجودة في عالم الإمكان، فالواجب واجد لها بنحو أعلى وأشرف. فتكون عينه لا زائدة عليه، وإلاّ لم يكن واجداً لها.

قال الشيخ الرئيس في التعليقات: «إنّ الأوّل تعالى لا يتكثّر لأجل تكثّر صفاته؛ لأنّ كلّ واحدة من صفاته إذا تحقّقت تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فيكون قدرته حياته، وتكونان واحدة، فهو حيّ من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حيّ وكذلك سائر صفاته».

وقال المعلّم الثاني: «وجودٌ كلّه، وجوبٌ كلّه، علمٌ كلّه، قدرةٌ كلّه، حياةٌ كلّه، لا أنّ شيئاً منه علم وشيئاً آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته، ولا أنّ شيئاً فيه علم وشيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثّر في صفاته الحقيقيّة».

إشكال وجواب

قد يُقال: إنّ هذا البرهان يثبت عينيّة الصفات الذاتيّة للواجب تعالى وهو المدّعى الأوّل، لكن لا يثبت أنّ هذه الصفات بعضها عين البعض الآخر ـ وهو المدّعى الثاني ـ فلعلّ الذات المقدّسة يكون جزء منها علماً وجزء حياة وجزء قدرة وجزء سمعاً وهكذا، وعلى هذا فالبرهان لا يثبت المدّعى الثاني وهو أنّ الصفات الذاتيّة بعضها عين البعض الآخر.

والجواب: لا شكّ أنّ هنالك مقدّمة مطويّة في الاستدلال وإن لم يشر إليها المصنّف، لأنّها واضحة وقد تقدّمت في المباحث السابقة، وهي أنّ الواجب تعالى بسيط غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركّب، وأنّ وحدته وحدة حقّة حقيقيّة غير عدديّة، وعلى هذا الأساس فلابدّ أن تكون الصفات الذاتيّة التي هي عين الذات الإلهيّة بعضها عين البعض الآخر، وإلاّ يلزم تركّب ذات الواجب، وهو خلف ما ثبت من كونه بسيطاً غير مركّب. فهذا الإشكال غير وارد.

البرهان الثاني

يبتني هذا البرهان على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الواجب تعالى صرف بسيط.

وقد تقدّم الكلام حول هذه المقدّمة في الأبحاث السابقة، وثبت أنّه تعالى وجود صرف لا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجوديّ.

المقدّمة الثانية: إنّ وحدة الواجب تعالى وحدة حقّة حقيقيّة.

وهذه المقدّمة تقدّم الكلام عنها أيضاً في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية عشرة وثبت أنّ الواجب تعالى واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة وأنّ وحدته ليست وحدة عدديّة، فهو تعالى بسيط غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركّب.

النتيجة: أنّ الصفات الذاتيّة عين ذات الواجب تعالى؛ وإلاّ لزم تركّبه من وجدان وفقدان، وهو خلف كونه بسيطاً صرفاً غير مركّب، وكذلك يثبت أنّ الصفات الذاتيّة بعضها عين بعض؛ وإلاّ لزم تركّب الذات، وقد ثبت أنّه تعالى غير مركّب وأنّ وحدته وحدة حقّة حقيقيّة لا عدديّة.

إشكال

هذا الإشكال وارد على البرهان الأوّل الذي أثبتنا فيه عينيّة الصفات الذاتيّة للذات المقدّسة؛ لذا كان الأولى من الناحية الفنّية أن يذكر في ذيل البرهان الأوّل، إلاّ أنّه لأجل الحفاظ على تسلسل المطالب في الكتاب سوف نذكره في هذا الموضع.

والإشكال وارد بالتحديد على المقدّمة الأولى من البرهان الأوّل، وهي المقدّمة القائلة: إنّ ذاته تعالى علّة ومبدأ لكلّ كمال وجوديّ. والمستشكل يقول ليس الأمر كذلك وإنّما المبدأ والعلّة لكلّ كمال وجوديّ هو إرادته ومشيئته دون ذاته المتعالية. فإرادته تعالى هي الموجدة للأشياء لا ذاته، وعلى هذا فلا يتمّ الاستدلال.

ومن الذين قالوا إنّ الإرادة هي العلّة والمبدأ لكلّ كمال هو السيّد الخوئي ﷺ في المحاضرات حيث قال: «إنّ ارتباط المعلول بالعلّة الطبيعيّة يفترق عن ارتباط المعلول بالعلّة الفاعليّة في نقطة، ويشترك معه في نقطة أخرى. أمّا نقطة الافتراق: فهي أنّ المعلول في العلل الطبيعيّة يرتبط بذات العلّة وينبثق من صميم كيانها ووجودها، ومن هنا قلنا: إنّ تأثير العلّة في المعلول يقوم في ضوء قانون التناسب. وأمّا المعلول في الفواعل الإراديّة فلا يرتبط بذات الفاعل والعلّة، ولا ينبثق من صميم وجودها، ومن هنا لا يقوم تأثيره فيه على أساس مسألة التناسب. نعم، يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً، يعني: يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً وبقاءً، ومتى تحقّقت المشيئة تحقّق الفعل، ومتى انعدمت انعدم. وعلى ذلك فمردّ ارتباط الأشياء الكونيّة بالمبدأ الأزلي وتعلّقها به ذاتاً، إلى ارتباط تلك الأشياء بمشيئته وإعمال قدرته، وأنّها خاضعة لها خضوعاً ذاتياً وتتعلّق بها حدوثاً وبقاءً، فمتى تحقّقت المشيئة الإلهيّة بإيجاد شيء وُجد، ومتى انعدمت انعدم، فلا يعقل بقاؤه مع انعدامها، ولا تتعلّق بالذات الأزليّة، ولا تنبثق من صميم كيانها ووجودها، كما عليه الفلاسفة. ومن هنا استطعنا أن نضع الحجر الأساس للفرق بين نظريّتنا ونظريّة الفلاسفة. فبناءً على نظريّتنا ارتباط تلك الأشياء بكافّة حلقاتها بمشيئته تعالى وإعمال سلطنته وقدرته. وبناءً على نظريّة الفلاسفة ارتباطها في واقع كيانها بذاته الأزليّة»[1].

الجواب: أجاب المصنّف بأنّ هذا الإشكال غير تامّ؛ لأنّ الإرادة عند المستشكل إمّا أن تكون صفة ذات أو صفة فعل، فإن كانت صفة ذاتيّة فهي عين الذات لا زائدة عليها، فعلى هذا تكون نسبة الإيجاد إلى الإرادة عين

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث الخوئي للفيّاض، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة: ج٢ ص٩٠ ـ ٩١.

نسبتها إلى الذات؛ لعدم الفرق بين الذات والإرادة؛ لأنّها واحد حقيقة، وكلّ منهما عين الأخرى لاتّحاد الذات والصفة. فالقول بإسناد العلّة إلى الإرادة دون الذات تناقض واضح، لأنّ أحدهما عين الآخر.

وإن كانت الإرادة صفة فعل منتزعة من مقام الفعل كانت الإرادة متأخّرة عن الفعل، فإذا كانت الإرادة علّة الإيجاد لزم تقدّم الإرادة على الفعل لتقدّم العلّة على معلولها، والحال أنّها متأخّرة عن الفعل؛ لأنّها منتزعة منه، فيلزم تقدّم المعلول على العلّة، وهو محال.

مضافاً إلى أنّ القول بأنّ الإرادة علّة الإيجاد وكون الإرادة من صفات الفعل الزائدة على الذات يلزم أن تكون هذه الإرادة إمّا واجبة بالذات أو ممكنة، فإن كانت واجبة بالذات لزم تعدّد الواجب، وأدلّة وحدانيّة الواجب تبطله.

وإن كانت ممكنة فهي محتاجة إلى علّة، فإن كانت علّتها غير الواجب فلابدّ أن ينتهي إلى واجب آخر؛ لاستحالة تسلسل العلل إلى غير نهاية، وأدلّة وحدانيّة الواجب تبطله.

وإن كانت علّتها الواجب تعالى، كانت ذات الواجب علّة للإرادة، فهو يبطل قولهم من أنّ علّة الإيجاد، الإرادة دون الذات؛ لأنّ ذات الواجب علّة للإرادة وعلّة العلّة علّة، فالذات علّة للإرادة ولغيرها.

وهنالك محذور آخر ذكره المصنّف في «بداية الحكمة»، حاصله: إنّ كون الإرادة علّة للإيجاد، يلزم إسناد نسبة الإيجاد والخلق إلى الواجب مجازاً لا حقيقة، وهو سلب العلّية عن الواجب تعالى، وهو محال؛ لأنّ الواجب هو العلّة لجميع الممكنات[1].

---

(١) انظر بداية الحكمة، مصدر سابق: ص١٦٢.

ومن الجدير بالذِّكر أنّ المصنّف قد أجاب عن هذا الإشكال في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة حيث قال: «فقد تحصّل من جميع ما تقدّم أنّ المعلول يجب وجوده عند وجود العلّة التامّة، وبعض من لم يجد بدّاً من إيجاب العلّة التامّة لمعلولها قال بأنّ علّة العالم هي إرادة الواجب دون ذاته تعالى ...

إلى أن قال: فإنّ المراد بإرادته إن كانت هي الإرادة الذاتيّة، كانت عين الذات وكان القول بعلّية الإرادة عين القول بعلّية الذات، وهو يفرق بينهما بقبول أحدهما وردّ الآخر. وإن كانت هي الإرادة الفعليّة ـ وهي من صفات الفعل الخارجة من الذات ـ كانت أحد الممكنات وراء العالم ونستنتج منها وجود أحد الممكنات»[1].

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «تحقّق أنّ الواجب بالذات علّة تامّة».

إنّ الاستدلال المتقدّم لا يتوقّف على كون الواجب علّة تامّة، وإنّما الذي يتوقّف عليه الاستدلال هو كون الواجب تعالى هو الفاعل الذي لابدّ أن يكون واجداً لكمال المعلول بنحو أعلى وأشرف.

• قوله ﷺ: «بلا واسطة أو بواسطة».

هذا الترديد إشارة إلى مبنيي المشّاء والحكمة المتعالية، فعلى مبنى المشّاء يكون الواجب تعالى فاعلاً بواسطة أو بوسائط؛ لأنّهم يرون أنّ للمعلول وجوداً مستقلاً فيكون علّة لما دونه وتنتهي السلسلة إلى الواجب تعالى.

أمّا على مبنى الحكمة المتعالية، فالواجب تعالى هو الفاعل والموجد لجميع الممكنات بلا واسطة؛ لأنّ جميع ما سوى الواجب تعالى وجودات رابطة ومعدّات وشروط، ولا يصحّ أيّ منهما أن يكون علّة، وعلى هذا فالفاعل

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص١٦٣.

القريب لجميع الممكنات هو الواجب تعالى.

• قوله ﷺ: «ولا تغاير حيثيّة».

أي أنّ الواجب تعالى من حيثيّة إنّه عالم هو قادر، ومن حيثيّة إنّه قادر هو حيّ، وإن اختلفت هذه الصفات بالمفهوم، فهو تعالى من حيثيّة واحدة عالم وقادر وحيّ وهكذا. فالصفات الذاتيّة متساوقة، بمعنى أنّ المصداق واحد وحيثيّة الصدق واحدة أيضاً، وإن اختلفت بالمفهوم.

• قوله ﷺ: «قولاً بتقدّم المعلول على العلّة».

المراد من المعلول هو الفعل، والمراد من العلّة هي الإرادة التي هي علّة الإيجاد، فلو انتزعت الإرادة من الفعل لزم تقدّم المعلول على العلّة.



وأمّا القولُ الثاني المنسوبُ إلى الأشاعرةِ، وهو أنّ هذهِ الصفاتِ ـ وهيَ على ما عدُّوها سبعٌ: الحياةُ والعلمُ والقدرةُ والسمعُ والبصرُ والإرادةُ والكلامُ ـ زائدةٌ على الذاتِ، لازمةٌ لها، قديمةٌ بقدمِها .

ففيه: أنّ هذهِ الصفاتِ إنْ كانتْ في وجودِها مستغنيةً عنِ العلّةِ قائمةً بنفسِها، كان هناك واجباتٌ ثمانٍ هي الذاتُ والصفاتُ السبعُ، وبراهينُ وحدانيةِ الواجبِ تبطلُه وتحيلُه. وإنْ كانتْ في وجودِها مفتقرةً إلى علّةٍ، فإنْ كانتْ علّتُها هي الذاتَ كانتِ الذاتُ علّةً متقدّمةً عليها فيّاضةً لها، وهي فاقدةٌ لها، وهو محالٌ. وإنْ كانتْ علّتُها غيرَ الذاتِ كانتْ واجبةً بالغيرِ وينتهي وجوبُها بالغيرِ إلى واجبٍ آخرَ غيرِ الواجِبِ المتّصفِ بها، وبراهينُ وحدانيّةِ الواجبِ بالذاتِ تبطلُه أيضاً.

وأيضاً: كان لازمُ ذلكَ حاجةَ الواجبِ بالذاتِ في اتّصافِه بصفاتِ الكمالِ إلى غيرِه، والحاجةُ كيفما كانتْ تنافي وجوبَ الوجودِ بالذات.

وأيضاً: لازمُه فقدانُ الواجبِ في ذاتِه صفاتِ الكمالِ، وقد تقدّمَ أنّه صرفُ الوجودِ الذي لا يفقدُ شيئاً مِن الكمالِ الوجوديّ.

وأمّا القولُ الثالثُ المنسوبُ إلى الكرّاميّة، وهو كونُ هذه الصفاتِ زائدةً حادثةً، ففيه: أنّ لازمَهُ إمكانُها واحتياجُها إلى العلّة.

وعلّتها إمّا هي الذاتُ، ولازمُه أن تفيضَ الذاتُ لنفسِها ما هي فاقدةٌ له، وقد تحقّق استحالتُه. وإمّا غيرُ الذاتِ، ولازمُه تحقّقُ جهةٍ إمكانيةٍ فيها وانسلابُ كمالاتٍ وجوديةٍ عنها، وقد تحقّق استحالتُه .

وأمّا القولُ الرابعُ المنسوبُ إلى المعتزلةِ، وهو نيابةُ الذاتِ عن الصفاتِ، ففيه: أنّ لازمَه فقدانُ الذاتِ للكمالِ، وهيَ فياضةٌ لكلّ كمالٍ، وهو محالٌ.

وبهذا يبطلُ أيضاً ما قيلَ: (إنّ معنى الصفاتِ الذاتيةِ الثبوتيةِ سلبُ مقابلاتِها). فمعنى الحياةِ والعلمِ والقدرةِ نفيُ الموتِ ونفيُ الجهلِ ونفيُ العجزِ.

وأمّا ما قيلَ مِن كونِ هذِه الصفاتِ عينَ الذاتِ ـ وهي مترادفةٌ بمعنىً واحدٍ ـ فكأنّه من اشتباهِ المفهومِ بالمصداقِ، فالذي يثبتُه البرهانُ أنّ مصداقَها واحدٌ، وأمّا المفاهيمُ فمتغايرةٌ لا تتّحدُ أصلاً، على أنّ اللغةَ والعرفَ يكذّبانِ الترادفَ.

مناقشة القول الثاني

وهو قول الأشاعرة الذين آمنوا بأنّ الصفات الذاتيّة ـ وهي على حسب زعمهم العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ـ زائدة على الذات قديمة بقدمها، وقد ناقش المصنّف هذا القول بما يلي:

المناقشة الأولى: إنّ لازم كون هذه الصفات زائدة على الذات، لا يعدو أحد الاحتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن تكون هذه الصفات واجبة.

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الصفات ممكنة معلولة.

فإن كانت واجبة لزم تعدّد القدماء، وأدلّة وحدانيّة الواجب تبطله.

وإن كانت ممكنة فلابدّ أن تكون فقيرة محتاجة إلى علّة. فعلّتها: إمّا الذات المتعالية أو غيرها. فإن كانت علّتها الذات المتعالية، لزم أن يكون فاقد الشيء معطياً له وهو محال؛ لأنّ الذات المتعالية فاقدة لهذه الصفات وفي الوقت ذاته خالقة لها.

وإن كانت علّتها غير الذات المتعالية، فحيث إنّ كلّ ما بالغير ينتهي إلى واجب بالذات، لاستحالة التسلسل لا إلى نهاية، فيلزم تعدّد الواجب، وأدلّة وحدانيّة الواجب تبطله، مضافاً إلى لزوم حاجة الواجب في اتّصافه بصفات الكمال إلى غيره وهو محال؛ لأنّ الحاجة تنافي الوجوب الذاتي.

المناقشة الثانية: يلزم أن يكون الواجب في ذاته فاقداً لصفات الكمال؛ لأنّها أُضيفت إليه من الخارج، وقد تقدّم أنّه تعالى وجودٌ صرف لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي.

مناقشة القول الثالث

وهو المنسوب إلى الكراميّة الذين ذهبوا إلى أنّ الصفات الكماليّة للواجب تعالى زائدة على الذات حادثة. ولا يخفى أنّ الفرق بين هذا القول وبين قول الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنّ الصفات الذاتيّة زائدة على الذات لكنّها قديمة بقدمها بخلاف قول الكراميّة الذين ذهبوا إلى أنّ الصفات الذاتيّة زائدة على الذات لكنّها حادثة.

ويرد على قول الكراميّة بعض مناقشات قول الأشاعرة بالإضافة إلى مناقشات أخرى وهي ما يلي:

١ ـ إنّ الصفات الذاتيّة لو كانت حادثة، فلازم حدوثها كونها محتاجة إلى علّة، وعلّتها إمّا الذات المتعالية وإمّا غيرها، فإن كانت علّتها الذات المتعالية، لزم أن يكون فاقد الشيء معطياً له، وهو محال؛ إذ المفروض أنّ الواجب فاقد لهذه الصفات فكيف يكون معطياً لها؟

وإن كانت علّتها غير الذات المتعالية، فيلزم أن يكون الواجب تعالى محلاً للحوادث وتحقّق جهة إمكانيّة فيه، وقد تقدّم استحالته. مضافاً إلى لزوم وجود واجب وجود آخر، وأدلّة وحدانيّة الواجب تبطله.

٢ ـ لو كانت الصفات الذاتيّة حادثة، لزم أن يكون الواجب محتاجاً، والحاجة تنافي الوجوب بالذات وأنّه واجب الوجود من جميع الجهات، كما تقدّم في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

٣ ـ لو كانت الصفات الذاتيّة حادثة بمعنى أن يكون الواجب فاقداً لها ثمّ أوجدها، فيلزم تحقّق جهة إمكانيّة في الواجب وهو يتنافى مع وجوب الوجود من جميع الجهات.

مناقشة القول الرابع

وهو القول المنسوب إلى المعتزلة الذين آمنوا بأنّ الذات المتعالية فاقدة للصفات، لكنّها تعمل عمل مَن تلبّس بالصفات، ويناقش بما يلي:

إنّ الصفات الكماليّة إمّا تصدق على الواجب وإمّا لا تصدق، فإذا صدقت الصفات الكماليّة على الواجب ثبت المطلوب وهو قول الحكماء، وإن لم تصدق، فيُقال إنّ الواجب ليس بعالم مثلاً وليس بقادر... فيلزم خلوّ الذات من صفات الكمال، وقد ثبت أنّه تعالى وجودٌ صرف لا يشذّ عنه كمال وجوديّ.

إذن عدم صدق الصفات الكماليّة على الواجب يعني سلب الكمال عنه تعالى، سواء قلنا إنّ الذات المتعالية تعمل عمل من تلبّس بالصفات أم لا، لأنّ الكلام ليس في الفعل المتأخّر عن الذات، وإنّما الكلام في دائرة الذات، فإن كانت صفات الكمال تصدق على الذات ثبت المطلوب، وإلاّ يلزم خلوّ الذات عن صفات الكمال وهو مُحال.

مناقشة القول الخامس

وهو القول الذي نسبه المصنّف إلى بعض المحدّثين، الذي أرجع الصفات الثبوتيّة إلى صفات سلبيّة، والمناقشة فيه ما يلي:

إنّ الصفات الكماليّة إمّا تصدق على الواجب وهو المطلوب، وإمّا لا تصدق، أي يصدق عليه نقيضها، فهو تعالى ليس بعالم وليس بقادر.. فيرجع إلى قول المعتزلة، أي يلزم منه خلوّ الذات من صفات الكمال، وقد تقدّمت استحالته، لما ثبت من أنّه تعالى وجودٌ صرف لا يشذّ عنه كمال وجوديّ.

مناقشة القول السادس

وهو القول الذي آمن بأنّ الصفات الكماليّة عين الذات المتعالية، وأنّ هذه الصفات واحدة مصداقاً ومفهوماً، ويناقش بما يلي:

١ ـ إنّ الدليل دلَّ على الوحدة المصداقيّة للصفات الذاتيّة، ولم يدلّ على الوحدة المفهوميّة، ولا يوجد دليل على الوحدة المفهوميّة لهذه الصفات.

٢ ـ إنّ الوجدان قائم على عدم الوحدة المفهوميّة للصفات الذاتيّة، لأنّ مفهوم العلم غير مفهوم الحياة وغير مفهوم القدرة.

٣ ـ إنّ العرف واللغة يكذّبان كون مفهوم القدرة عين مفهوم الحياة والعلم ونحوها.

ولعلّ منشأ هذا القول هو الخلط بين المفهوم والمصداق، فالمقصود من عدم صدق الصفات على الواجب هو أنّنا لا نعلم كيفيّة هذه الصفات في الواجب، فلا نعلم كيفيّة علمه ولا كيفيّة قدرته ولا كيفيّة حياته، ومن الواضح أنّ الكيفيّة مرتبطة بالمصداق لا بالمفهوم.

ومن المعلوم أنّ كيفيّة هذه الصفات الكماليّة في الواجب لا يمكن معرفتها والوقوف على كُنهها؛ لأنّ الصفات الذاتيّة عين الذات اللامتناهيّة، فكما لا يمكن اكتناه الذات المتعالية فكذلك لا يمكن اكتناه صفاته الذاتيّة.

فهؤلاء اختلط عليهم المفهوم بالمصداق، فمن حيث مصداق الصفات الذاتيّة لا يمكن معرفته؛ لذا قالوا ليس بعالم وليس بقادر.. أمّا من حيث المفهوم فهو واحد يصدق على الواجب وعلى الممكن على حدٍّ سواء بالاشتراك المعنوي.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «وهي على ما عدّوها سبع».

هذه العبارة مُشعرة بعدم قبوله كون الصفات الذاتيّة سبعاً، لأنّ عدد الصفات الذاتيّة بحسب اعتقاد المصنّف ثلاثة، وهي العلم والقدرة والحياة، أمّا السمع والبصر فمرجعهما إلى العلم، وأمّا الإرادة والكلام فيرجعان إلى الصفات الفعليّة كما سيأتي.

• قوله ﷺ: «فإن كانت علّتها الذات».

سواء بواسطة أو بدون واسطة.

• قوله ﷺ: «والحاجة كيفما فرضت».

أي سواء كانت الحاجة في الذات أم في الصفات.

• قوله ﷺ: «قد تقدّم».

في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة.

• قوله ﷺ: «وقد تحقّق استحالته».

في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة، وفي الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة.

• قوله ﷺ: «وهي فيّاضة».

كلمة «فيّاضة» على صيغة المبالغة؛ لأنّ فيضه تعالى دائم لا ينقطع، فالذات المتعالية فيّاضة لكلّ كمال، فلا يعقل أن تكون فاقدة لهذه الكمالات.

عينيّة الصفات للذات في النصوص الروائيّة

إتماماً للفائدة سوف نذكر عدداً من النصوص الروائيّة الدالّة على أنّ الصفات الذاتيّة عين الذات المتعالية:

١ ـ عن حمّاد بن عيسى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: لم يزل الله يعلم؟ قال: أنّى يكون يعلم ولا معلوم؟ قال: قلت: فلم يزل الله يسمع؟ قال: أنّى يكون ذلك ولا مسموع؟ قال: قلت: فلم يزل يُبصر؟ قال: أنّى يكون ذلك ولا مبصر؟ قال: ثمّ قال: لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً، ذات علاّمة سميعة بصيرة»[1]. وهذه الرواية تدلّ على أنّ الله تعالى يتّصف بصفات الكمال، ممّا يدلّ على بطلان ما ذهب إليه المعتزلة القائلون بنيابة الذات عن

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص١٣٩.

الصفات، مضافاً إلى دلالتها على أنّ الصفات الكمالية عين الذات لا أنّها زائدة عليها؛ لذا تقول الرواية إنّ العلم ذاته والسمع والبصر ذاته، لا أنّه عالم بعلم غير ذاته.

٢ ـ عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه أجاب الزنديق حين سأله: ما هو؟ قال: «هو شيء بخلاف الأشياء، ارجع بقولي إلى إثبات معنى وأنّه شيء بحقيقة الشيئيّة غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يحسّ ولا يجسّ ولا يُدرك بالحواسّ الخمس، لا تدركه الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيّره الأزمان. فقال له السائل: فتقول: إنّه سميعٌ بصير؟ قال: هو سميعٌ بصير: سميعٌ بغير جارحة، وبصيرٌ بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويُبصر بنفسه، ليس قولي: إنّه سميعٌ يسمع بنفسه وبصيرٌ يُبصر بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: إنّه سميعٌ بكلّه لا أنّ الكلّ منه له بعض، ولكنّي أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك إلاّ أنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى»[1]؛ وهي واضحة الدلالة على عينيّة الصفات للذات المتعالية، كما هو واضح من تعبير الإمام عليه السلام بأنّ الله تعالى يسمع ويُبصر بنفسه و«أنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف معنى» وليس أنّه تعالى يسمع بآلة كما في الإنسان الذي يسمع بآلة ويُبصر بآلة أُخرى، بل هو تعالى سمع كلّه وبصر كلّه وهكذا. وقد عبّر الإمام بهذا التعبير للإفهام ولأنّ اللغة لا تتحمّل أكثر من ذلك.

٣ ـ عن أبان بن عثمان الأحمر، قال: «قلت للصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام: أخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بصيراً عليماً قادراً؟ قال: نعم.

---

(١) الكافي، الشيخ الكليني، مصدر سابق: ج١ ص٨٣ ـ ٨٤ .

فقلت له: إنّ رجلاً ينتحل موالاتكم أهل البيت يقول: إنّ الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بسمع وبصيراً ببصر وعليماً بعلم وقادراً بقدرة. فغضب عليه السلام ثمّ قال: مَن قال ذلك ودانَ به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء، إنّ الله تبارك وتعالى ذات علاّمة سميعة بصيرة قادرة»[1]. وفي هذه الرواية إشارة واضحة على بطلان نظريّة الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنّ الله تعالى عليمٌ وبصير لا بذاته.

٤ ـ عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في صفة القديم: «إنّه واحد صمد، أحديّ المعنى، ليس بمعانٍ كثيرة مختلفة. قال: قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنّه يسمع بغير الذي يبصر، ويُبصر بغير الذي يسمع. قال: فقال: كذبوا وألحدوا وشبّهوا، تعالى الله عن ذلك، إنّه سميعٌ بصير، يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع. قال: قلت: يزعمون أنّه بصير على ما يعقلونه. فقال: تعالى الله إنّما يعقل ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك»[2]، وهي دالّة على عينيّة الصفات الكماليّة للذات المتعالية؛ ولذا وصف الإمام أولئك الذين يحيّثون الصفات وأنّه تعالى يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع بأنّهم ملحدون ومشبّهة.

٤ ـ عن هارون بن عبد الملك، قال: سُئل أبو عبد الله عليه السلام عن التوحيد، فقال: «هو عزّ وجلّ مثبت موجود، لا مبطل ولا معدود، ولا في شيء من صفة المخلوقين، وله عزّ وجلّ نعوتٌ وصفات، فالصفات له، وأسماؤها جارية على المخلوقين مثل السميع والبصير والرؤوف والرحيم وأشباه ذلك، والنعوت نعوت الذات لا تليق إلاّ بالله تبارك وتعالى، والله نورٌ لا ظلام فيه، وحيٌّ لا موت له، وعالمٌ لا جهلَ فيه، وصمدٌ لا مدخل فيه، ربّنا نوريّ

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص١٤٤.

(٢) الكافي، الشيخ الكليني، مصدر سابق: ج١ ص١٠٨.

الذات حيّ الذات، عالم الذات، صمديّ الذات»[1].

وهي دالّة على أنّ حقيقة صفاته ثابتة له تعالى من دون اشتراك لأحد فيها، وإن كانت مفاهيم تلك الصفات جارية على المخلوقين أيضاً، فلله تعالى حياةٌ لا موت فيه، وعلمٌ لا جهل فيه، وهذا بخلاف ما لو كان عالماً بعلم، الذي لم تكن الذات عندئذ عالمة؛ لأنّ العلم يكون زائداً عليها، فيلزم أن تكون الذات جاهلة ثمّ صارت عالمة بالعلم.

٥ ـ عن هشام بن سالم، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال لي: أتنعت الله؟ فقلت: نعم. قال: هات. فقلت: هو السميع البصير. قال: هذه صفة يشترك فيها المخلوقون. قلت: فكيف تنعته؟ فقال: هو نورٌ لا ظلمة فيه، وحياةٌ لا موت فيه، وعلمٌ لا جهل فيه، وحقٌّ لا باطل فيه. فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد»[2]، وغير ذلك من النصوص الأخرى التي تشاركها بالمضمون ذاته، الدالّة على أنّ الله تعالى صفاته عين ذاته.

إن قيل: إذا كانت الصفات الذاتيّة عين الذات المقدّسة فكيف يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» الذي يدلّ على خلوّ الذات من الصفات الذي يؤيّد قول المعتزلة؟

نقول: لكي يتّضح الجواب لابدّ من ملاحظة النصوص الأخرى الواردة عن الإمام عليه السلام لأجل أن تتشكّل رؤية واضحة، وليس من الصحيح الاكتفاء بهذا المقطع من الخطبة بمعزل عن بقيّة الخطبة أو بقيّة النصوص.

وبعد متابعة بقيّة مقاطع هذه الخطبة الشريفة يتّضح أنّ مراد الإمام عليه السلام من نفي الصفات عنه هي الصفات الزائدة لا الصفات الذاتيّة، وذلك لأنّ الصفات الذاتيّة عين ذاته وليست غيره حتّى يمكن نفيها عنه، والقرينة على

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص١٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ص١٤٦.

ذلك: قول الإمام في تتمّة الخطبة: «فمَن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومَن قرنه فقد ثنّاه، ومَن ثنّاه فقد جزّأه، ومَن جزّأه فقد جهله، ومَن جهله فقد أشار إليه، ومَن أشار إليه فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه»[١]. وفي خطبة أخرى: «ومَن عدّه فقد أبطل أزله»[٢].

ومن الواضح أنّ الصفة إذا كانت عين الذات لا يلزم تثنيته إذا وصفه؛ لأنّ التثنية إنّما تحصل فيما إذا كانت الصفة غير الموصوف؛ ولذا نجد الإمام عليه السلام في نصوص أخرى كثيرة يصف الله تعالى بالصفات، ففي الخطبة الأولى ذاتها يقول عليه السلام: «الذي ليس لصفته حدٌّ محدود، ولا نعتٌ موجود، ولا وقتٌ معدود، ولا أجلٌ ممدود». ومن الواضح أنّ مراد الإمام عليه السلام من هذه الصفات هي الصفات الذاتيّة التي تكون عين ذاته، وإلاّ لأفضى ذلك إلى التثنية والتجزئة والحدّ والعدّ.

وفي خطبة أخرى يقول عليه السلام: «عالمٌ إذ لا معلوم، وربٌّ إذ لا مربوب، وقادرٌ إذ لا مقدور»[٣] ونحو ذلك.

قال الطباطبائي معلّقاً على هذا المقطع من الخطبة: «وهو من أبدع البيان، ومحصّل الشطر الأوّل من الكلام أنّ معرفته تنتهي في استكمالها إلى نفي الصفات عنه، ومحصّل الشطر الثاني المتفرّع على الشطر الأوّل - أعني قوله عليه السلام: فمَن وصف الله فقد قرنه ... - أنّ إثبات الصفات يستلزم إثبات الوحدة العدديّة المتوقّفة على التحديد غير الجائز عليه تعالى، وتنتج المقدّمتان أنّ كمال معرفته تعالى يستوجب نفي الوحدة العدديّة عنه، وإثبات الوحدة بمعنى آخر، وهو مراده عليه السلام من سرد الكلام»[٤].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى: ص٣٩.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٢، ص٢١٢.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة الأولى: ص٣٩.

(٤) تفسير الميزان، مصدر سابق: ج٦ ص٩٢.

وقال صدر الدّين الشيرازي: «قوله عليه السلام: **وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**، أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات، وإلاّ فذاته بذاته مصداقٌ لجميع النعوت الكماليّة والأوصاف الإلهيّة من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنّه صفة كماليّة له. فعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلّها موجودة بوجود ذاته الأحديّة مع أنّ مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة. فإنّ كمال الحقيقة الوجوديّة في جامعيّتها للمعاني الكثيرة الكماليّة مع وحدة الوجود»[1].

ثمّ يُضيف: «قوله عليه السلام: **لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة**، إشارة إلى برهان نفي الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله الأشاعرة أو حادثة؛ فإنّ الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها، وكلّ متغائرين في الوجود فكلّ منهما متميّز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر، وذلك لاشتراكهما في الوجود، ومحال أن تكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك وإلاّ لكان الواحد بما هو واحد كثيراً، بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة، هذا محال. فإذن لابدّ أن يكون كلّ منهما مركّباً من جزء به الاشتراك، وجزء به الامتياز، فيلزم التركيب في ذات الواجب، وقد ثبت أنّه بسيط الحقيقة، هذا خلف، وإليه الإشارة بقوله: **فمَن وصفه فقد قرنه** إلى قوله: **فقد جهله**، أي مَن وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود وإذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود، وكلّما فرضه ثاني اثنين فقد جعله مركّباً ذا جزأين بأحدهما يشاركه في الوجود وبالآخر يباينه، فكلامه عليه السلام ـ إذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر أنوار المعرفة ـ نصّ على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الإمكان والتركيب، فيلزم من هذا التنزيه والتقديس أن لا موجود بالحقيقة سواه، وهذه الممكنات من لوامع نوره

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٤٠.

وعكوس أضوائه، وقد مرّت الإشارة إلى أنّ غاية التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقي كلّ الأشياء، فهو الكلّ في وحدته، ولهذا عقّب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله عليه السلام: ومَن أشار إليه فقد حدّه، إلى آخره. أي مَن أشار إليه بأيّ إشارة كانت حسّيّة أو عقليّة بأن قال هاهنا أو هناك أو كذا وكذلك فقد جعله محدوداً بحدٍّ خاصّ. ومَن حدّه بحدّ معيّن، فقد عدّه أي جعله واحداً بالعدد لا بالحقيقة، وقد ثبت أنّ وحدته الحقّة ليست مبدأ الأعداد وواحد الأفراد والآحاد وهو محال»[1].

وبهذا يتّضح أنّ مراد الإمام عليه السلام من قوله: **وكمال الإخلاص نفي الصفات عنه**، هو نفي الصفات الزائدة على الذات، لا الصفات الذاتيّة التي هي عين الذات.

خلاصة الفصل التاسع

١ ـ عقد هذا الفصل لإثبات عينيّة الصفات الذاتيّة للذات المتعالية، وأنّ هذه الصفات بعضها عين البعض الآخر.

٢ ـ الأقوال في الصفات الذاتيّة:

القول الأوّل: عينيّة الصفات الذاتيّة للذات المقدّسة وهو القول الحقّ.

القول الثاني: إنّ الصفات الذاتيّة زائدة على الذات قديمة بقدمها، وهو قول الأشاعرة.

القول الثالث: إنّ الصفات الذاتيّة زائدة على الذات حادثة، وهو قول الكراميّة.

القول الرابع: إنّ الواجب تعالى لا يتّصف بهذه الصفات، وإنّما الذات تعمل عمل من تلبّس بهذه الصفات، وهو قول المعتزلة.

---

(١) المصدر نفسه: ج٦ ص١٤٠.

القول الخامس: إنّ معنى اتّصاف الواجب بالصفات الذاتيّة هو سلب نقائضها منه تعالى، وهو قول بعض المحدّثين كالشيخ الصدوق ﵀.

القول السادس: إنّ الصفات الذاتيّة عين الذات المتعالية وأنّها واحدة مصداقاً ومفهوماً.

٣ ـ البرهان على عينيّة الصفات الذاتيّة للذات المقدّسة يبتني على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الواجب تعالى وجود صرْفٌ بسيط.

المقدّمة الثانية: إنّ وحدة الواجب تعالى وحدة حقّة حقيقيّة.

ينتج: أنّ الصفات الذاتيّة عين ذاته تعالى، وإلاّ لزم تركّب الواجب تعالى وأنّ كلّ من هذه الصفات عين الأُخرى، وإلاّ لزم تركّب الذات وكون وحدتها وحدة عدديّة، وهو خلف كونه تعالى بسيطاً صرفاً واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقيّة التي تنفي التعدّد.

٤ ـ مناقشة القول الثاني ـ أي أنّ الصفات الذاتيّة زائدة قديمة ـ:

١ ـ إنّ الصفات الذاتيّة إن كانت واجبة بالذات لزم تعدّد الواجب، وأدلّة وحدانيّة الواجب تبطله، وإن كانت ممكنة فلها علّة، وعلّتها إن كانت ذات الواجب لزم أن يكون فاقد الشيء معطياً له، وهو محال.

وإن كانت علّتها غير الواجب فلابدّ أن تنتهي إلى واجب آخر؛ لاستحالة التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية فيلزم تعدّد الواجب، وأدلّة وحدانيّة الواجب تبطله. مضافاً إلى لزوم حاجة الواجب إلى هذه الصفات؛ والحاجة تنافي الوجوب بالذات.

٢ ـ يلزم أن يكون الواجب فاقداً لهذه لصفات الكمال، وهو خلف كونه وجوداً صرفاً لا يشذّ عنه كمال وجوديّ.

٥ ـ مناقشة القول الثالث ـ وهو أنّ الصفات الذاتيّة زائدة حادثة ـ:

أ . إنّ لازم حدوث الصفات الذاتيّة إمكانها واحتياجها إلى علّة، وعلّتها

إمّا الذات المتعالية وإمّا غيرها، فإن كانت علّتها الذات المقدّسة لزم أن يكون فاقد الشيء معطياً له، وهو محال. مضافاً إلى لزوم تعدّد الواجب وهو محال.

ب . يلزم أن يكون الواجب تعالى محتاجاً، والحاجة تنافي الوجوب الذاتي.

٣ ـ يلزم أن يكون في الواجب تعالى جهة إمكانيّة وهو ينافي الوجوب الذاتي من جميع الجهات.

ج . مناقشة القول الرابع ـ الذي ذهب إلى نيابة الذات عن الصفات ـ :

حاصلها: أنّ الصفات الذاتيّة إمّا تصدق على الواجب، وإمّا لا تصدق.

فإن كانت تصدق على الواجب ثبت المطلوب، وإن كانت لا تصدق على الواجب فهو ينافي كون الواجب وجوداً صرفاً لا يشذّ عنه كمال وجوديّ.

٧ ـ مناقشة القول الخامس الذي أرجع الصفات الثبوتيّة إلى صفات سلبيّة، والمناقشة فيه كسابقه وهو أنّ الصفات الذاتيّة إمّا تصدق على الواجب وإمّا لا تصدق؛ فإن كانت تصدق على الواجب ثبت المطلوب، وإن كانت لا تصدق على الواجب فهو ينافي كون الواجب وجوداً صرفاً لا يشذّ عنه كمال وجوديّ.

٨ ـ مناقشة القول السادس الذي ذهب إلى أنّ الصفات الذاتيّة عين الذات المتعالية، وأنّها واحدة مصداقاً ومفهوماً:

أ . إنّ الدليل قام على الوحدة المصداقيّة للصفات الذاتيّة لا الوحدة المفهوميّة.

ب . الوجدان حاكم على عدم الوحدة المفهوميّة للصفات الذاتيّة.

ج . العرف واللغة يكذّبان كون الصفات الذاتيّة واحدة مفهوماً.

٩ ـ قدّمنا لمحة إجماليّة حول الاتّجاهات في معرفة الصفات، وتتلخّص هذه الاتّجاهات بثلاث نظريّات:

النظريّة الأولى: نظريّة المشبّهة. أي تشبيه الواجب تعالى بصفات الممكنات.

وتناقش هذه النظريّة بأنّ الالتزام بها يفضي إلى كون الواجب مركّباً

متناهياً.

النظريّة الثانية: نظريّة المعطّلة. أي أنّ العقول عاجزة وقاصرة عن معرفة صفات الواجب.

وتناقش هذه النظريّة بأنّ الوجدان حاكم على إمكانيّة معرفة الواجب تعالى وصفاته، كما أشارت إلى ذلك عددٌ من النصوص القرآنيّة والروائيّة.

النظريّة الثالثة: إمكانيّة المعرفة. وهذه النظريّة الصحيحة التي ذهبت إلى أنّ معرفة الواجب وصفاته ممكنة كما أشار إلى ذلك عددٌ من النصوص القرآنيّة والروائيّة.

نعم، تختلف صفات الواجب عن صفات الممكنات في المصاديق، إذ إنّ للواجب تعالى من هذه الصفات أعلاها رتبة وهي المرتبة الواجبة اللامتناهية، أمّا صفات الممكنات فهي صفات ممكنة محدودة فقيرة محتاجة في وجودها إلى الغير.

الفصل العاشر

في الصفات الفعلية وأنّها زائدةٌ على الذات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لا ريبَ أنّ للواجبِ بالذاتِ صفاتٍ فعليةً مضافةً إلى غيرِه، كالخالقِ والرازقِ والمعطي والجوادِ والغفورِ والرحيمِ إلى غيرِ ذلك، وهيَ كثيرةٌ جداً تجمعُها صفةُ القيُّومِ.

ولمّا كانتْ مضافةً إلى غيرِه تعالى، كانتْ متوقّفةً في تحقّقِها إلى تحقُّقِ الغيرِ المضافِ إليه. وحيثُ كان كلُّ غيرٍ مفروضٍ معلولاً للذاتِ المتعاليةِ متأخّراً عنها، كانت الصفةُ المتوقّفةُ عليه متأخّرةً عن الذاتِ زائدةً عليها، فهي منتزعةٌ مِن مقامِ الفعلِ منسوبةٌ إلى الذاتِ المتعاليةِ.

فالموجودُ الامكانيُّ مثلاً، له وجودٌ لا بنفسِه بل بغيرِه، فإذا اعتُبِرَ بالنظر إلى نفسِه كان وجوداً، وإذا اعتُبِرَ بالنظرِ إلى غيرِه كان إيجاداً منه وصدقَ عليه أنّه موجدٌ له.

ثم إنّ وجودَهُ ـ باعتباراتٍ مختلفةٍ ـ إبداعٌ وخلقٌ وصنعٌ ونعمةٌ ورحمةٌ، فيصدقُ على موجدِه أنّه مبدعٌ، خالقٌ، صانعٌ، منعمٌ، رحيمٌ.

ثمّ إنّ الشيءَ الذي هو موجدُه: إذا كان ممّا لوجودِه بقاءٌ ما، فإنّ بين يديهِ ما يديمُ به بقاءَه ويرفعُ به جهاتِ نقصِه وحاجتِه، وإذا اعتُبِرَ في نفسه، انتُزِعَ منه أنّه رزقٌ يرتزقُ به، وإذا اعتُبِرَ من حيثُ إنّه لا بنفسِه بل بغيرِه الذي هو علّتُه الفيّاضةُ له، صدقَ على ذلك الغيرِ أنّه رازقٌ له، ثمّ صدقَ على الرزقِ أنّه عطيّةٌ ونعمةٌ وموهبةٌ وجودٌ وكرمٌ بعناياتٍ أخرَ مختلفةٍ، وصدقَ على الرازقِ أنّه معطٍ منعمٌ وهّابٌ جوادٌ كريمٌ إلى غيرِ ذلك.

وعلى هذا القياسِ سائرُ الصفاتِ الفعليةِ المتكثّرةِ بتكثّرِ جهاتِ الكمالِ في الوجودِ.

وهذهِ الصفاتُ الفعليّةُ صادقةٌ عليه تعالى صدقاً حقيقيّاً، لكن لا من حيثُ خصوصيّاتِ حدوثِها وتأخُّرِها عنِ الذاتِ المتعاليةِ حتّى يلزمَ التغيّرُ فيه ـ تعالى وتقدّسَ ـ وتركُّبِ ذاتِه من حيثيّاتٍ متغايرةٍ كثيرةٍ، بل من حيثُ إنّ لها أصلاً في الذاتِ ينبعثُ عنه كلُّ كمالٍ وخيرٍ.

فهو تعالى بحيثُ يقومُ به كلُّ كمالٍ ممكنٍ في موطنِه الخاصِّ به، فهو تعالى بحيثُ إذا أمكن شيءٌ كان مراداً له، وإذا أرادَ شيئاً أوجدَه، وإذا أوجدَه ربّاهُ، وإذا ربّاهُ أكملَه، وهكذا، فللواجبِ تعالى وجوبُه وقِدمُه، وللأشياءِ إمكانُها وحدوثُها.

تمهيد

تقدّم في الفصل الثامن أنّ صفات الواجب تعالى تنقسم إلى صفات الذات وصفات الفعل، وتبيّن أنّ صفات الذات هي التي يكفي فرض الذات في اتّصاف الواجب بها، كالحياة والعلم والقدرة، أمّا الصفات الفعليّة فهي التي يتوقّف توصيفه تعالى بها على صدور فعل منه تعالى وفرض شيء غير الذات، فهي منتزعة من فعله تعالى.

وقد عقد المصنّف هذا الفصل لأجل بيان بعض المسائل المتعلّقة بصفات الفعل ضمن الهيكليّة التالية:

البحث الأوّل: في كون الصفات الفعليّة زائدة إضافيّة.

البحث الثاني: في رجوع الصفات الفعليّة إلى صفة القيّوميّة.

البحث الثالث: في إمكانيّة صدق الصفات الفعليّة على الواجب تعالى أو عدم إمكانيّة ذلك.

١. الصفات الفعليّة زائدة إضافيّة

بعدما تبيّن أنّ الصفات الفعليّة منتزعة من فعله تعالى، يلزم أن تكون هذه الصفات متأخّرة عن ذاته تعالى، وزائدة على ذاته، مضافة إليها، بمعنى أنّ الذات المتعالية توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، من قبيل صفة الخلق والرزق ونحوها من الصفات، فإنّنا بعد ملاحظة أفعاله تعالى والنِّعم التي يتنعّم بها الناس ثمّ ننسبها إلى الواجب تعالى، حينذاك نسمّيها رزقاً، فيُقال الله رازق، وحينما نلاحظ أنّ الله تعالى قد خلق، نسمّيه خالقاً.. وهكذا. فما لم يوجد الله خلقاً فلا يمكن انتزاع صفة الخالقيّة، وما لم يكن هناك ما يرزقه لا يمكن انتزاع صفة الرازقيّة، وهكذا إلى عشرات ومئات الأسماء ممّا

يدخل في صفات الفعل التي تكون الذات بما هي غير كافية لانتزاعها، بل لابدّ من وجود فعله تعالى لانتزاعها.

وهذا هو معنى أنّ صفات الفعل زائدة على الذات؛ أي أنّها ليست عين الذات، إذ لو كانت عين الذات المتعالية ولم يرزق الله تعالى أو لم يخلق للزم أن يكون هناك نقص في مقام الذات وهو محال، وهذا بخلاف الصفات الذاتيّة كالقدرة مثلاً، فإنّه وإن لم يكن هناك مقدور مثلاً، لا يلزم النقص على الذات المتعالية؛ لأنّ الذات المقدّسة بنفسها كافية لانتزاع صفة القدرة سواء وجد مقدور أم لا، كما تقدّم.

وبهذا يتّضح معنى كون الصفات الفعليّة مضافة إلى الذات المتعالية، وهو أنّ هذه الصفات بالحقيقة هي صفات للفعل الزائد على الذات الإلهيّة، وحيث إنّ للفعل إضافة إلى الذات المتعالية بالإضافة الإشراقيّة؛ لأنّ الفعل عين الربط بالذات المقدّسة، فتكون الصفة عين الربط بالذات أيضاً فتنسب الصفة إلى الذات، وتسمّى صفات إضافيّة بهذا المعنى، وإلاّ فهي بالحقيقة صفات مضافة إلى الفعل وتنسب إلى الذات لانتساب الفعل إلى الذات.

وممّا يجدر الإشارة إليه: أنّ الصفات الفعليّة إضافيّة في مفهومها ومصداقها معاً؛ لأنّ الصفات الفعليّة مفاهيم تُنتزع من إضافة الذات إلى أفعالها، وكذلك مضافة في مصداقها؛ إذ لا يمكن وصف الواجب تعالى بهذه الصفات إلاّ عند تحقّق الفعل خارجاً كما تبيّن آنفاً. وهذا بخلاف الصفات الذاتيّة ذات الإضافة كالعلم والقدرة، فهي وإن كانت صفات إضافيّة إلاّ أنّها إضافيّة في مفهومها فقط لا في مصداقها كما هو واضح.

٢. رجوع الصفات الفعليّة إلى صفة القيّوم

المراد بالقيّوم هو القائم بذاته المقوّم لغيره، وقد تقدّم في الفصل السادس أنّ القيّوم هو الواجب تعالى.

قال الشيخ الرئيس: «فهو الحقّ بذاته، الواجب وجوده من ذاته، وهو القيّوم»[١]. وقال المحقّق الطوسي: «القيّوم هو القائم بذاته، غير متعلّق الوجود بغيره على الإطلاق، وهو اسم من أسماء الله تعالى»[٢].

وتقدّم أنّ صفة القيّوم من الصفات الفعليّة وهي جامعة لجميع ما عداها من صفات الفعل، فالمقوّم للفعل مقوّم له من جميع حيثيّاته، فحينما يخلق يكون الواجب مقوّماً للفعل من حيثيّة الخلق، وحينما يرزق يكون مقوّماً من حيثيّة الرزق وهكذا.

فجميع الصفات الفعليّة تجمعها صفة القيّوميّة.

قال صدر المتألّهين: «جميع الإضافات ترجع إلى إضافة واحدة هي إضافة القيّوميّة، هكذا حقّق المقام وإلاّ فيؤدّي إلى انثلام الوحدة وتطرّق الكثرة إلى ذاته الأحديّة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً»[٣].

وفي موضع آخر قال: «كما أنّ صفاته الحقيقيّة كلّها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته تعالى وإن تغايرت مفهوماتها، وإلاّ لكانت ألفاظها مترادفة، فكذا صفاته الإضافيّة وإن كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم، لكن كلّها إضافة واحدة متأخّرة عن الذات ولا يخلّ بوحدانيّته كونها زائدة عليه، فإنّ الواجب تعالى ليس علوّه ومجده بنفس هذه الصفات الإضافيّة المتأخّرة عنه وعمّا أُضيف بها إليه، وإنّما علوّه ومجده وتجمّله وبهاؤه بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الأحديّة. أي يكون ذاته تعالى في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الإضافات»[٤].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، الفصل السادس من النمط الرابع: ج٣ ص١٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١١٩.

(٤) المصدر نفسه: ص١٢٠ ـ ١٢١.

وقال الطباطبائي في تعليقته على الأسفار: «هي كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثيّة وجوديّة، فإنّ الخلق والرزق والحياة والبدء والعود والعزّة والهداية إلى غير ذلك حيثيّات وجوديّة في موضوعاتها من الوجودات الإمكانيّة، وهي جميعاً قائمة به تعالى، مُفاضة من عنده»[1].

وبهذا يتّضح أنّ مرجع الصفات الفعليّة هي صفة القيّوميّة، وهي صفة فعليّة جامعة لما عداها من صفات الفعل.

٣. هل تصدق الصفات الفعليّة على الواجب تعالى صدقاً حقيقيّاً؟

الواقع أنّ كلاً من ألفاظ صفات الفعل يمكن أن يستعمل على وجهين، يكون بأحدهما صادقاً عليه تعالى صدقاً حقيقيّاً، وليس كذلك على الوجه الآخر.

أمّا الوجه الأوّل وهو أن يُراد بها القدرة على الفعل، فيكون المقصود من الخالق هو القادر على الخلق، ومن الرازق القادر على الرزق وهكذا. ومآل ذلك هو إرجاع الصفات الفعليّة إلى أصلها، وهي صفة القدرة ـ التي هي صفة ذاتيّة ـ التي هي مبدأ الفعل، فتكون الصفات الفعليّة بهذا الإطلاق من صفات الذات، ومن ثمّ تصدق على الواجب تعالى صدقاً حقيقيّاً.

على هذا فإذا وجد مخلوق فالواجب تعالى خالقه، وإذا وجد مرزوق فالواجب رازقه، وإذا وجد من يحتاج إلى مَن يقوّمه فالواجب قيّومه ومقوّمه، وهكذا. فيصدق على الواجب أنّه خالق ورازق... وإن لم يكن هناك مخلوق ومرزوق، لأنّ مآل هذا التوصيف إلى قضيّة شرطيّة، والقضيّة الشرطيّة صادقة وإن لم يتحقّق طرفاها، بل وإن استحال تحقّق طرفيها، كما تقدّم في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ فإنّها صادقة وإن استحال تحقّق طرفيها.

---

(١) تعليقة العلاّمة الطباطبائي على الأسفار، مصدر سابق: ج٦ ص١٢٠.

وهذا ما أشار إليه المصنّف في «الرسائل التوحيديّة» حيث قال: «إنّ هذه الأسماء لو انتزعت عن مقام الفعل، فإنّها انتزعت عنه بما أنّ بينه وبين الذات نسبة ورابطة ما، وإلاّ لم تصدق هذه الأسماء على الذات البتّة، فيؤول إلى اعتبار الحيثيّة، بمعنى أنّ الذات بحيث لو فرض خلقٌ ـ مثلاً ـ فهو خالقه، ولو فرض رزقٌ فهو رازقه. فإذن سبيل الأسماء الفعليّة سبيل الأسماء الذاتيّة في أنّ الجميع موجود للذات حقيقة»[1].

وهذا ما أشار إليه في آخر الفصل بقوله: «فهو تعالى بحيث يقوم به كلّ كمال ممكن في موطنه الخاصّ به».

وأمّا الوجه الثاني الذي به لا تصدق هذه الصفات عليه صدقاً حقيقيّاً، فهو أن يُراد به إيجاد ذلك الفعل، فيُراد بالخالق موجد الخلق، وبالرازق موجد الرزق، وعند ذلك يكون من صفات الفعل.

توضيح ذلك: لمّا كان الإيجاد عين الوجود حقيقة، وإنّما يختلف عنه اعتباراً، كالفرق بين المصدر واسم المصدر، فإنّه إذا نظر إلى الفعل بقطع النظر عن موجده وعلّته يسمّى وجوداً وهو اسم مصدر، وإذا نظر إليه باعتبار انتسابه إلى علّته سُمّي إيجاداً وهو مصدر. إذن فليست حقيقة صفة الفعل غير نفس الفعل لكن منسوباً إليه تعالى. فالخالق مثلاً لا واقع له غير نفس الخلق، بمعنى المخلوق منسوباً إليه تعالى، ولمّا كانت هذه النسبة إضافة إشراقيّة، فهي أيضاً نفس المخلوق، فيؤول الأمر إلى أنّ صفة الفعل لا واقع لها غير الفعل.

وهذا معنى ما ذكره بعض الأعلام المعاصرين حيث قال: «الصفات الفعليّة هي المفاهيم التي تنتزع من إضافة الذات إلى أفعالها. وتلك المفاهيم تكون ذات طرفين؛ يقع أحدهما على الواجب، والآخر على مخلوقاته، كالخالق والرازق وغيرهما، فلا تحكي عن حقائق عينيّة زائدة على الوجود الوجوبي وما

---

(١) الرسائل التوحيديّة، مصدر سابق: ص٤٨ .

هو طرف له من الوجودات الإمكانيّة، ولا تعني إلاّ انتساب وجود المعلول إلى وجود العلّة باعتبار خاصّ.

فإذا لاحظنا وجوداً إمكانياً غير مسبوق بمادّة ولا مثال سابق انتزعنا مفهوم الإبداع، وإذا لاحظنا وجوداً إمكانياً يحتاج إلى موجود آخر في بقائه واستكماله انتزعنا مفهوم الرزق، وهكذا. وليس في حاقّ الأعيان إلاّ وجود الواجب ووجود مخلوقاته، وقد مرّ مراراً أنّ الإضافة ليست من الحقائق العينيّة»[1].

وبهذا يتّضح أنّ الصفات الفعليّة بهذا اللحاظ لا تصدق على الواجب تعالى صدقاً حقيقياً، وإلاّ يلزم محذورين:

الأوّل: لزوم التغيير في الواجب. وذلك لأنّ المفروض أن لا وجود لهذه الصفات قبل الفعل، فالواجب تعالى لم يكن متّصفاً بهذه الصفات ثمّ اتّصف بها، فلم يكن هناك مخلوق ثمّ خلق، فإذا صدقت عليه الصفات الفعليّة بهذا الإطلاق يعني أنّ الواجب تعالى فيه حيثيّة الاستعداد للاتّصاف بهذه الصفة، ومن الواضح أنّ حيثيّة الاستعداد هي حيثيّة التغيّر وهو محال على الواجب تعالى؛ لأنّ الاستعداد والتغيّر من صفات الممكن كما هو واضح.

الثاني: لزوم التركّب في الواجب تعالى. وذلك لأنّ حيثيّات الأفعال متعدّدة ومتغايرة، فإنّ حيثيّة الجواد غير حيثيّة الإعطاء، وحيثيّة الخلق غير حيثيّة الربوبيّة؛ لأنّ حيثيّة الخلق مرتبطة بالحدوث، وحيثيّة الربوبيّة والتربية مرتبطة بالبقاء وإحداهما غير الأخرى، وهكذا الأمر في بقيّة الحيثيّات الكثيرة، فلو صدقت الصفات الفعليّة على الواجب تعالى للزم تركّب الواجب من حيثيّات متعدّدة، وهو محال.

وبما ذكرنا يتبيّن أنّ «الخالق» ـ مثلاً ـ على الوجه الأوّل مشتقّ استعمل في معناه، حيث إنّه يدلّ على ذات تلبّست بالمبدأ حقيقة، وعلى الثاني يكون من

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، الرقم ٤٣٠: ص٤٤١.

صيغ النسبة كاللابن والتامر، حيث إنّ الخالق يرجع معناه إلى ذي خلق.

إذن فالصفات الفعليّة ـ أي المنتزعة من مقام الفعل ـ لّما كانت قائمة بالفعل، حادثة بحدوث الفعل، متأخّرة بالذات عن الذات القديمة بالذات، استحال أن يتّصف به الذات الواجبة بالذات، سواء كان الاتّصاف بنحو العينيّة أو بنحو العروض.

ولازم ذلك أنّه إذا قيل: خلق الله هذا الحادث في هذا الزمان، فليس معناه أنّ الخلق من حيث تعلّقه بالواجب تعالى واقع في وعاء الزمان، بحيث يحتاج إلى تصوّر زمان في الصقع الربوبي، بل إنّما زمانيّته تكون باعتبار تعلّقه بالمخلوق الحادث.

وبعبارة أخرى: لا يكون الفعل والإيجاد بالمعنى المصدري المنسوب إلى الفاعل، واقعاً في ظرف الزمان والمكان مثلاً، بل الذي يقع في مثل هذه الظروف هو حاصل الفعل وبمعنى اسم المصدر ومن حيث الانتساب إلى نفس الفعل، وهو نفس الوجود الإمكاني، وبهذا يفسّر ما يدلّ على قيود لفعل الواجب تعالى.

بيان آخر في المقام

هذا البيان يعتمد على التمييز بين مقام الثبوت ومقام الإثبات. توضيحه: أنّ معرفة صفات أيّ شيء تنحصر في طريقين:

الطريق الأوّل: هو طريق العلّة، فإنّ العلّة عالمة بمعلولها وكمالات معلولها، ومن الواضح استحالة سلوك هذا الطريق لمعرفة صفات الواجب تعالى؛ إذ لا علّة للواجب تعالى.

الطريق الثاني: من طريق آثار الشيء، كما لو أنّك لا تعرف أنّ زيداً عالم أم لا، لكن يمكن الاطّلاع على علمه من خلال آثاره ككلامه مثلاً.

إلاّ أنّه يجدر الالتفات إلى شيء مهمّ وهو أنّك إذا عرفت أنّ زيداً عالم من

طريق آثاره فإنّ علمك بذلك لا يعني أنّ زيداً لم يكن عالماً في الواقع والآن صار عالماً بعدما اطّلعت على علمه، وإنّما انكشف لك علمه الآن في مقام الإثبات، لا أنّه لم يكن عالماً وبعد اطّلاعك على علمه صار عالماً.

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ الصفات الفعليّة ـ في الحقيقة ـ هي ظهور وانكشاف الصفات الذاتيّة لنا، فإنّ القدرة ـ وهي صفة ذاتيّة ـ لو أرادت أن تظهر لنا فإنّها ستظهر في هذه الصفات التي نعبّر عنها بالصفات الفعليّة كالخلق والرزق والعطيّة والجود ونحوها، وهكذا في باقي الصفات الذاتيّة الأخرى، فإنّها تظهر لنا من خلال الأفعال، وهذا معنى قولهم: إنّ الصفات الفعليّة لا تنتزع إلاّ بعد وجود الفعل خارجاً، وقبله لا مجال لانتزاع هذه الصفات، وإن كانت حقائقها موجودة في الذات.

إذن صفات الذات مرتبطة بمقام الثبوت والباطن، وصفات الفعل مرتبطة بمقام الانكشاف والظاهر.

على هذا الأساس يتّضح أنّ إطلاق الصفات الفعليّة على الواجب تعالى يكون إطلاقاً حقيقيّاً، وأنّها صادقة على الواجب صدقاً حقيقيّاً، ولا يلزم من ذلك محذور التغيّر أو التركّب في الواجب تعالى؛ لأنّ صدق إطلاق هذه الصفات عليه تعالى لا يعني أنّ الواجب تعالى لم يكن قادراً على الخلق، والآن حصلت له القدرة على ذلك عندما خلق، ليلزم التغيّر في الذات المتعالية، وإنّما هو ـ في الواقع ـ متّصف بالقدرة على الخلق، لكن في مقام الإثبات والظهور يتوقّف على تحقّق الفعل خارجاً وعيناً.

تعليقات على المتن

• قوله تتُّل: «مضافة إلى غيره».

أي مضافة إلى غير الواجب مصداقاً ومفهوماً، فهي مضافة إلى الفعل مصداقاً بمعنى أنّ موضوعها أوّلاً وبالذات هو الفعل، لكن حيث إنّ الفعل

مضاف إلى الواجب تعالى بالإضافة الإشراقيّة، فتُضاف إلى الواجب تعالى تبعاً لإضافة الفعل إليه تعالى.

أمّا إضافتها من حيث المفهوم، فواضح إذ يتوقّف اتّصاف الواجب بهذه الصفات على أمر خارج، وبهذا يتّضح الفرق بين الصفات الفعليّة وبين الصفات الذاتيّة ذات الإضافة، فإنّ الإضافة في الصفات الفعليّة متحقّقة في مصداقها ومفهومها، أمّا الصفات الذاتيّة ذات الإضافة كالعلم مثلاً فالإضافة معتبرة في المفهوم فقط دون المصداق.

• قوله تتُل: «وهي كثيرة يجمعها صفة القيّوم».

بما إنّ الصفات الفعليّة مرتبطة بالنِّعم الإلهيّة، والنعم الإلهيّة غير معدودة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ...﴾ (إبراهيم: ٣٤) فتكون الصفات الفعليّة غير معدودة أيضاً، وإنّها لا متناهية وجميعها ترجع إلى صفة واحدة وهي صفة القيّوم، كما أنّ مرجع الصفات الذاتيّة إلى صفة الحياة.

• قوله تتُل: «إبداع وخلق...».

الإبداع هو الإيجاد لا على مثال. قال ابن منظور في «لسان العرب»: «أبدعت الشيء: اخترعته لا على مثال»[1]. وقال الشيخ الطريحي: «البديع من أسماء الله تعالى، وهو الذي فطر الخلق مبدعاً لا على مثال سبق»[2].

أمّا إذا كان الإيجاد على مثال سابق فيسمّى خلقاً، وإذا كان إيجاداً ومسبوقاً بالعدم يسمّى صنعاً، وإذا كان إيجاداً لأمر يحسن به ذوي العقول يسمّى نعمة، وإذا كان إيجاداً لكمال معنويّ على أهل الإيمان يسمّى رحمة.

---

(١) لسان العرب، ابن منظور، ١٤٠٥، نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران: ج٨ ص٦.

(٢) مجمع البحرين، الشيخ الطريحي، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة: ج١ ص١٦٣.

• قوله ﵀: «ثمّ صدق على الرزق أنه عطيّة».

الرزق إذا لم يعتبر فيه الاستحقاق كان عطيّة، وإذا كان إحساناً لذوي العقول كان نعمة، وإذا كان بذل نفع ليجب بعوض كان هبة، وإذا كان بذل نفع لا يجب أو كان كشف ضرر لا يجب فيسمّى كرماً، وإذا كان بذل مال لا يجب فيسمّى جوداً.

• قوله ﵀: «صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقيّاً».

تصدق الصفات الفعليّة على الواجب تعالى صدقاً حقيقيّاً من خلال إرجاعها إلى أصلها وهو القدرة التي هي من الصفات الذاتيّة ـ كما تقدّم ـ فإن كان هناك رزق فالواجب هو رازقه، وإن كان خلق فالواجب خالقه وهكذا. ولعلّ ما ورد عن أمير المؤمنين ما يشير إلى هذا المعنى في قوله ﵇: «خالق إذ لا مخلوق، وربّ إذ لا مربوب...»[1].

• قوله ﵀: «لا من حيث خصوصيّات حدوثها».

أي إنّ هذه الصفات الفعليّة صادقة على الواجب تعالى صدقاً حقيقيّاً لا من حيث حدوثها سواء الذاتي أم الزماني، وإلاّ يلزم التغيّر والتركّب في الذات المقدّسة، وهو محال.

• قوله: «فهو تعالى بحيث يقوم به كلّ كمال ممكن في موطنه الخاصّ به».

أي إنّ جميع صفات الفعل التي يمكن تحقّقها في عالم الإمكان لها أصل وهو صفة القيّوم، وحيث إنّ القدرة هي مبدئيّته تعالى عن علم واختيار، يكون أصل جميع الصفات الفعليّة في ذاته تعالى هي صفة القدرة.

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص٥٧.

خلاصة الفصل العاشر

١ ـ إنّ الصفات الفعليّة صفات زائدة على الذات مضافة إليها؛ بمعنى أنّ الذات المقدّسة توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، فلا يمكن انتزاع هذه الصفات إلاّ مع إضافتها إلى فعله تعالى.

٢ ـ إنّ الصفات الفعليّة صفات للفعل حقيقة وتنسب إلى الواجب تعالى بتبع إضافة الفعل إلى الذات المقدّسة، لأنّ الفعل عين الربط بالذات، فتكون الصفة عين الربط بالذات أيضاً، ومن ثمّ تنسب هذه الصفات إلى الواجب تعالى.

٣ ـ إنّ الصفات الفعليّة ترجع إلى صفة القيّوم وهي صفة فعليّة جامعة لما عداها من صفات الفعل.

إنّ الصفات الفعليّة لو أريد بها الفعل منسوباً إلى الفاعل، فلا تصدق على الواجب صدقاً حقيقيّاً؛ لاستلزام التغيّر والتركّب في الواجب تعالى. أمّا لو أريد بها القدرة على الفعل، فتصدق على الواجب تعالى صدقاً حقيقيّاً؛ لأنّ القدرة من الصفات الذاتيّة، كما سيأتي.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الحادي عشر

في علمه تعالى


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قدْ تحقّقَ في ما تقدّمَ أنّ لكلِّ مجرّدٍ علماً بذاتِه؛ لحضورِ ذاتِه المجرّدةِ عن المادّةِ لذاتِه، وليس العلمُ إلاّ حضورَ شيءٍ لشيءٍ، والواجبُ تعالى منزّهٌ عن المادّةِ والقوّةِ، فذاتُه معلومةٌ لذاتِه.

وقد تقدّمَ أيضاً أنّ ذاتَه المتعاليةَ حقيقةُ الوجودِ الصرفِ البسيطِ الواحدِ بالوحدةِ الحقّةِ، الذي لا يداخلُه نقصٌ ولا عدمٌ، فلا كمالَ وجوديّاً في تفاصيلِ الخلقةِ بنظامِها الوجوديِّ إلاّ وهي واجدةٌ له بنحوٍ أعلى وأشرفَ، غيرِ متميّزٍ بعضُها من بعضٍ؛ لمكانِ الصرافةِ والبساطةِ، فما سواهُ من شيءٍ فهو معلومٌ له تعالى في مرتبةِ ذاتِه المتعاليةِ علماً تفصيليّاً في عينِ الإجمالِ وإجماليّاً في عينِ التفصيل.

وقد تقدّمَ أيضاً أنّ ما سواهُ من الموجوداتِ معاليلُ له، منتهيةٌ إليه بلا واسطةٍ أو بواسطةٍ أو وسائطَ قائمةِ الذواتِ به قيامَ الرابطِ بالمستقلِّ، حاضرةٌ عنده بوجوداتِها، غيرُ محجوبةٍ عنه، فهي معلومةٌ له في مرتبةِ وجوداتِها علماً حضوريّاً، أمّا المجرّدةُ منها فبأنفسِها، وأمّا المادّيةُ فبصورِها المجرّدةِ.

فتبيّنَ بما مرَّ:

أنّ للواجبِ تعالى علماً بذاتِه في مرتبةِ ذاتِه وهو عينُ ذاتِه، وأنّ له تعالى علماً بما سوى ذاتِه من الموجوداتِ في مرتبةِ ذاتِه ـ وهو المسمّى بالعلمِ قبلَ الإيجادِ ـ وأنّه علمٌ إجماليٌّ في عينِ الكشفِ التفصيليِّ، وأنّ له تعالى علماً تفصيليّاً بما سوى ذاتِه من الموجوداتِ في مرتبةِ ذواتِها

خارجاً من الذاتِ المتعاليةِ ـ وهو العلمُ بعدَ الإيجادِ ـ وأنّ علمَه حضوريٌّ كيفما صُوِّرَ. فهذِه خمسُ مسائل.

ويتفرّعُ على ذلك: أنّ كلَّ علم متقرّرٍ في مراتبِ الممكناتِ من العللِ المجرّدةِ العقليةِ والمثاليةِ فإنّه علمٌ له تعالى.

ويتفرّعُ أيضاً: أنّه سميعٌ بصيرٌ كما أنّه عليمٌ خبيرٌ، لما أنّ حقيقةَ السمعِ والبصرِ هي العلمُ بالمسموعاتِ والعلمُ بالمبصراتِ، وهما من مطلقِ العلمِ، ولهُ تعالى كلُّ علمٍ.



مباحث العلم الإلهي

عرض المصنّف في هذا الفصل لأهمّ مباحث العلم الإلهي، وهي خمس:

الأوّل: علمه بذاته في مرتبة ذاته.

الثاني: علمه بما سوى ذاته في مرتبة ذاته.

الثالث: أنّ علمه بالأشياء قبل الإيجاد علمٌ إجماليّ في عين الكشف التفصيلي.

الرابع: أنّ له علماً تفصيلياً بما سوى ذاته في مرتبة ذواتها الخارجة عن الذات المتعالية.

الخامس: أنّ جميع مراتب علمه حضوريّ لا حصوليّ.

لكن قبل الدخول فيها ينبغي تقديم عدد من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: انقسام الوجود إلى خارجيّ وذهنيّ

تقدّم في المرحلة الثالثة أنّ الوجود ينقسم إلى خارجيّ وذهنيّ، إذ إنّ للماهيّات الخارجيّة وجوداً آخر لا يترتّب عليه الآثار الخارجيّة، وهذا النحو من الوجود يسمّى بالوجود الذهني؛ قال هناك: «المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيّات الموجودة في الخارج المترتّبة عليها آثارها، وجوداً آخر لا تترتّب عليها فيه آثارها الخارجيّة بعينها، وإن ترتّبت آثار أُخر غير آثارها الخارجيّة. وهذا النحو من الوجود هو الذي نسمّيه: (الوجود الذهني) وهو علمنا بماهيّات الأشياء»[1].

واستدلّ على ذلك بعدّة أدلّة منها ما ذكره بقوله: «والبرهان على ثبوت الوجود الذهني... أنّا نتصوّر هذه الأمور الموجودة في الخارج ـ كالإنسان

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٣٤.

والفرس مثلاً ـ على نعت الكلّية والصرافة، ونحكم عليها بذلك، ولا نرتاب أنّ لمتصوّرنا هذا ثبوتاً ما في ظرف وجداننا، وحكمنا عليه بذلك، فهو موجود بوجود ما، وإذ ليس بهذه النعوت موجوداً في الخارج لأنّه فيه على نعت الشخصيّة والاختلاط، فهو موجود في ظرف آخر لا تترتّب عليه فيه آثاره الخارجيّة ونسمّيه: الذهن»[1].

المقدّمة الثانية: في تعريف العلم

ذكر المصنّف في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة بأنّ مفهوم العلم بديهيّ لا يحتاج إلى تعريف، وإن عُرّف بأنّه حضور أمر مجرّد لأمر مجرّد أو حضور شيء لشيء[2].

لذا نجد أنّ الفلسفة لا تبحث عن مفهوم العلم أو مصداقه، وإنّما تبحث عن خواصّ العلم وما إذا كان موجوداً مادياً أم مجرّداً، حضورياً أم حصولياً.

قال المصنّف: «وجود العلم ضروريّ عندنا بالوجدان، وكذلك مفهومه بديهيّ لنا، وإنّما نريد بالبحث في هذا الفصل الحصول على أخصّ خواصّه»[3].

المقدّمة الثالثة: أنّ العلم من سنخ الوجود

أي إنّ العلم ـ عموماً ـ ليس من سنخ الماهيّات، ليكون محكوماً بقوانينها وأحكامها، بل هو من سنخ الوجود، وعلى هذا يكون تابعاً للوجود بحسب قوانينه العامّة من التشكيك وغيره.

قال صدر المتألّهين: «إنّ العلم ـ كالوجود ـ يُطلق تارةً على الأمر الحقيقي، وتارةً على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري أعني العالميّة. وهو الذي يشتقّ

---

(١) المصدر نفسه: ص٣٥؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٤٩.

(٢) انظر نهاية الحكمة: ص٢٤٠.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٣٦.

منه العالم والمعلوم وسائر تصاريفه، إذ العلم ضربٌ من الوجود. ولو سألت الحقّ فالعلم والوجود شيءٌ واحد»[1].

المقدّمة الرابعة: انقسام المعلوم إلى ما بالذات وما بالعرض

المقصود من المعلوم بالذات هو الذي يحضر عند العالم، سواء كان صورة ذهنيّة أو موجوداً عينياً.

والمقصود من المعلوم بالعرض هو الوجود العيني للشيء الذي يكون وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه.

قال صدر المتألّهين: «اسم المعلوم قسمان:

أحدهما: هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه، وصورته العينيّة هي بعينها صورته العلميّة، ويُقال له المعلوم بالذات.

وثانيهما: هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه، وصورته العينيّة ليست هي بعينها صورته العلميّة، وهو المعلوم بالعرض.

فإذا قيل (العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك)، أُريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوّة المدركة كالسماء والأرض والبيت والحجر والشجر والفرس والإنسان وسائر الماديّات وأحوالها، وإذا قيل (العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرِك) عنى به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره.

وفي كلّ من القسمين: المعلوم بالحقيقة، والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوريّ إدراكيّ خالص عن الغواشي الماديّة، غير مخلوط بالأعدام والظلمات»[2].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص١٥٠.

(٢) المصدر نفسه: ج٦ ص١٥١.

المقدّمة الخامسة: انقسام العلم إلى حصوليّ وحضوريّ

من الواضح أنّ العلم ينقسم قسمة حاصرة إلى علم حضوريّ وهو حضور المعلوم لدى العالم بنفس وجوده، وإلى علم حصوليّ وهو حضور المعلوم لدى العالم بماهيّته أو مفهومه.

قال المصنّف: «انقسام العلم إلى قسمين، قسمة حاصرة. فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيّته وهو العلم الحصولي، أو بوجوده هو العلم الحضوري»[١].

المقدّمة السادسة: اتّحاد العالم والمعلوم

تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة أنّ المصنّف برهن على اتّحاد العالم والمعلوم، حيث قال: «علم الشيء هو حصول المعلوم ـ أي الصورة العلميّة ـ للعالم كما تقدّم، وحصول الشيء وجوده، ووجوده نفسه. فالعلم هو عين المعلوم بالذات، ولازم حصول المعلوم للعالم وحضوره عنده اتّحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضوريّاً أو حصوليّاً. فإنّ المعلوم الحصولي إن كان أمراً قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه وهو مع ذلك للعالم فقد اتّحد العالم مع المعلوم؛ ضرورة امتناع كون الشيء موجوداً لنفسه ولغيره معاً، وإن كان أمراً وجوده لغيره ـ وهو الموضوع ـ وهو مع ذلك للعالم، فقد اتّحد العالم بموضوعه، والأمر الموجود لغيره متّحد بذلك الغير، فهو متّحد بما يتّحد به ذلك الغير، ونظير الكلام يجري في المعلوم الحضوري مع العالم به»[٢].

قال صدر المتألّهين: «إنّه يجب أن يعلم أنّ المعقول بما هو معقول ـ وهو المعقول بالحقيقة بالذات ـ وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليّته، شيء واحد بلا اختلاف جهة»[٣].

---

(١) نهاية الحكمة، الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة: ص٢٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٤٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٦٥.

بعد بيان هذه المقدّمات، سوف نلج في مسائل هذا الفصل:

المسألة الأولى: علم الواجب تعالى بذاته في مرتبة ذاته

اقتصر المصنّف على برهان واحد لإثبات أنّ الواجب تعالى يعلم ذاته بذاته. وهو يتألّف من مقدّمتين:

الأولى: أنّ الواجب تعالى وجودٌ مجرّد.

وهذا ما ثبت في الأبحاث السابقة.

الثانية: كلّ مجرّد فهو عاقل لذاته.

كما تقدّم في المرحلة الحادية عشرة، حيث قال: «كلّ مجرّد فإنّه عقل وعاقل ومعقول. أمّا إنّه عاقل؛ فلأنّه لتمام ذاته وكونه فعليّة محضة لا قوّة معها، يمكن أن يوجد ويحضر لشيء بالإمكان، وكلّ ما كان للمجرّد بالإمكان فهو له بالفعل فهو معقول بالفعل. وإذ كان العقل متّحداً مع المعقول فهو عقل، وإذ كانت ذاته موجودة لذاته فهو عاقل لذاته، فكلّ مجرّد عقل وعاقل ومعقول. وإن شئت فقل: (إنّ العقل والعاقل والمعقول مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد) والبرهان المذكور آنفاً كما يجري في كون كلّ مجرّد عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لنفسه، يجري في كونه عقلاً ومعقولاً لغيره»[1].

النتيجة: أنّ الواجب تعالى عالمٌ بذاته.

قال صدر المتألّهين: «إنّ حقيقة العلم لمّا كان مرجعها إلى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدميّة وعدم احتجاب الملابس الظلمانيّة، وثبت أنّ كلّ ذات مستقلّة الوجود مجرّدة عمّا يلابسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها، وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير، وهذا الحصول أو الحضور لا يستدعي تغايراً بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده، لا في

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٦٠.

الخارج ولا في الذهن، فكلّ ما هو أقوى وجوداً وأشدّ تحصّلاً وأرفع ذاتاً من النقائص والقصورات فيكون أتمّ عقلاً ومعقولاً وأشدّ عاقليّة لذاته.

فواجب الوجود لّما كان مبدأ سلسلة الوجودات المترتّبة في الشدّة والضعف والشرف والخسّة من العقليّات والحسّيّات والمبدعات والمكوّنات، فيكون في أعلى مراتب شدّة الوجود وتجرّده ويكون غير متناهٍ في كمال شدّته، وغيره من الموجودات وإن فرض كونها غير متناهية في القوّة بحسب العدّة والمدّة لكنّها ليست بحيث لا يمكن تحقّق مرتبة أخرى في الشدّة هي فوقها.

فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وزان عاقليّته لذاته على هذا الوزان، فنسبة عاقليّته في التأكّد إلى عاقليّة الذوات المجرّدة لذواتها كنسبة وجوده في التأكّد إلى وجودها. فعلم الموجود الحقّ بذاته أتمّ العلوم وأشدّها نوريّةً وجلاءً وظهوراً، بل لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها، كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الأشياء[1].

المسألة الثانية: علم الواجب بغيره قبل الإيجاد

لا يخفى أنّ مسألة علم الواجب بغيره قبل الإيجاد من المسائل التي استحوذت على اهتمام الفلاسفة، حيث برزت اتّجاهات متعدّدة وأقوال مختلفة إزاءها، وقد استعرض صدر المتألّهين تاريخ هذه المسألة من العهد اليوناني انتهاءً بالقرن الهجري العاشر[2].

وقال صدر المتألّهين في بيان صعوبة هذه المسألة: «ولصعوبة دركها وغموضه زلّت أقدام كثير من العلماء حتّى الشيخ الرئيس ومَن تبعه في إثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات، وحتّى شيخ أتباع الرواقيّين

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ج٦ ص١٨٠. انظر المباحث المشرقيّة للفخر الرازي، مصدر سابق: ج١ ص٤٩١.

ومَن تبعه في نفي العلم السابق على الإيجاد، فإذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدّة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفنّ هذا الحال، فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء والبدع وأصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام؟

ولأجل ما ذكرناه من الصعوبة والإشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته، كما أنّ منهم من نفى علمه بشيء أصلاً بناءً على أنّ العلم عندهم إضافة بين العالم والمعلوم ولا إضافة بين الشيء ونفسه أو صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدّد الواجب، وإذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره؛ إذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته، فقد ضلّوا ضلالاً بعيداً وخسروا خسراناً مبيناً»[١].

وقال الشيخ مصباح اليزدي: «هذه المسألة (علم الواجب) من أغمض المسائل الحكميّة، وقد بذل كبار الفلاسفة والمتكلّمين جهوداً وافرة لتبيينها، وعقدوا مسائل كثيرة في باب العلم تمهيداً لحلّها، كالعقل الإجمالي، والعلم الكلّي الحاصل من الأسباب قبل تحقّق مسبّباتها، وغيرها ممّا ركّز عليه الشيخ في كتبه، ويكفيك نموذجاً جليّاً لهذه الجهود ما ترى في كتاب التعليقات[٢]، حيث عالج هذه المسألة مرّة بعد أُخرى، ممّا يشكّل قسماً من هذا الكتاب. ولهم أقوال عديدة، ومباحثات طويلة، ومناقشات عنيفة، تعرّض لبعضها صدر المتألّهين[٣] وتصدّى للمحاكمة بينها، وقد مهّد نفسه مقدّمات[٤] لتوضيح ما اختاره من العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، ممّا يعدّ أروع منتوج

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٧٩.

(٢) انظر التعليقات للشيخ الرئيس: ص٢٧ ـ ٢٩، ٧٥، ٩٢ ـ ٩٣، ١٣٧، ١٤٢، ١٨٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦ ص١٦٩.

(٤) انظر المصدر نفسه: ج٦ ص١٤٩ ـ ١٦٨.

للتفكير الفلسفي، وأبدع منسوج للعقل البشري، وإن كان حقيقة المقصود أرفع ممّا يحلّق إليه طائر الذهن الإنساني، ولا يحيطون بشيء من علمه إلاّ بما شاء»[١]، وستأتي في نهاية الفصل الأقوال في المسألة.

البرهان على علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد

يبتني هذا البرهان على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الواجب تعالى بسيط الحقيقة.

وقد تقدّم الكلام حول هذه المسألة في الفصل الرابع من هذه المرحلة، وتبيّن أنّ الواجب تعالى بسيط صرف غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركيب، لا يخالطه نقص ولا عدم، فما من كمال وجوديّ إلاّ وهو واجد له بنحو أعلى وأشرف.

المقدّمة الثانية: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

تقدّم الكلام أيضاً مفصّلاً عن هذه المقدّمة في الفصل الرابع، وتبيّن أنّ معنى بسيط الحقيقة كلّ الأشياء هو أنّ جميع الأشياء بخصوصيّاتها الوجوديّة والكماليّة ـ لا بخصوصيّاتها المحدودة والعدميّة ـ موجودة عند الواجب تعالى بنحو أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها عن بعض؛ لأنّ ذات الواجب تعالى بسيطة غير مركّبة، وأنّ الواجب تعالى ليس شيء من هذه الموجودات، وتقدّم أيضاً أنّ الحمل بين الواجب وهذه الموجودات هو حمل الرقيقة على الحقيقة.

النتيجة: أنّ الواجب تعالى كلّ الأشياء.

ويضمّ هذه النتيجة إلى نتيجة المسألة الأولى وهي أنّ الواجب تعالى يعلم بذاته، ينتج أنّ الواجب تعالى عالم بكلّ الأشياء في مرتبة ذاته، أي قبل وجودها.

---

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة، تعليقة رقم ٤٣١: ص٤٤٣.

قال صدر المتألّهين: «فإذا تمهّدت هذه الأصول فنقول: الواجب تعالى هو المبدأ الفيّاض لجميع الحقائق والماهيّات فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديّته كلّ الأشياء. ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء، وإن أردت الاطّلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك.

فإذن لمّا كان وجوده تعالى وجود كلّ الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه.

فثبت أنّ علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كان صوراً عقليّة قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها. فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه؛ وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط. ففي هذا المشهد الإلهي والمجلى الأزلي ينكشف وينجلي الكلّ من حيث لا كثرة فيها فهو الكلّ في وحده»[1]. وأشار المصنّف في تعليقته على برهان صدر المتألّهين بقوله: «بيان مبنيّ على قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء السابق ذكرها»[2].

إذن الواجب تعالى عالم بالأشياء قبل إيجادها.

ولا يخفى أنّ علم الواجب بذاته وعلمه بالأشياء قبل إيجادها في مقام ذاته هو علم واحد لا علمان، وبذلك ترجع هاتان المسألتان ـ علمه تعالى بذاته وبغيره قبل الإيجاد ـ إلى مسألة واحدة. وستأتي مناقشة الأقوال الأخرى في نهاية الفصل.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٢٦٩.

(٢) تعليقة العلاّمة الطباطبائي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦ ص٢٧٠.

المسألة الثالثة: علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد إجمالي في عين الكشف التفصيلي

ليس المراد من العلم الإجمالي هو العلم المبهم، لأنّه من المُحال أن يكون مبهماً ومفصّلاً في آن واحد، وإنّما المقصود منه هو العلم البسيط غير المركّب، ومثّلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك بها علم فحضرك الجواب في الوقت وأنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن لا تميّز لبعضها من بعض ولا تفصيل، وإنّما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كأنّ ما عندك من بسيط العلم منبع تنبع وتجري منه التفاصيل، ويسمّى: (عقلاً إجمالياً)[1] فهو من جهة علمٌ إجمالي فيه كلّ التفاصيل؛ لأنّ المجتهد قبل أن يُجيب عن الأسئلة يكون لديه علمٌ إجمالي، ولكن بعد أن يسأل فإنّه يُجيب بالتفاصيل. فالعلم الإجمالي هو الأصل والعلوم التفصيليّة فروعه وآثاره.

وبهذا يتّضح الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي الفلسفي، والعلم الإجمالي والتفصيلي في علم الأصول، فإنّ العلم الإجمالي عند الأصوليّين يرجع في الحقيقة إلى علم من جهة وجهل من جهة أُخرى، لأنّه علم بصورة كلّية كالعالم بنجاسة أحد الإنائين مثلاً وجهل بأيّ من الإنائين بعينه، وكلّما ازدادت أطراف العلم الإجمالي ازداد الإبهام والجهل.

أمّا العلم الإجمالي الفلسفي فهو علمٌ بسيط فيه جميع تفاصيل العلم التفصيلي، فهو مصدرها ومنبعها والخلاّق لها.

كما أنّ العلم التفصيلي في علم الأصول هو العلم الذي يتميّز بكونه أقوى من العلم الإجمالي الأصولي، بخلاف العلم التفصيلي الفلسفي فإنّه أضعف من العلم الإجمالي الفلسفي، لأنّه متفرّع عليه.

---

(١) نهاية الحكمة، الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة، مصدر سابق: ٢٤٨.

وقد تقدّم آنفاً قول صدر المتألّهين في بيان حقيقة العلم الإجمالي الفلسفي بأنّه هو علمٌ تفصيليّ بوجه وإجماليّ بوجه آخر؛ وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، فهو الكلّ في وحده، «فهذا العلم الواحد البسيط فعّال للتفاصيل وهو أشرف منها» فمع كون هذا العلم الإجمالي بسيطاً، لكنّه أشرف من العلم التفصيلي.

التوثيق الروائي

من الروايات التي أشارت إلى أنّ الله تعالى عالم بالأشياء قبل إيجادها:

١ ـ عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس كان في علم الله؟ فقال: بلى قبل أن يخلق السماوات والأرض»[1]. وهي واضحة الدلالة على أنّ الله تعالى يعلم بالأشياء قبل وجودها وتحقّقها خارجاً.

٢ ـ حدّثنا الحسين بن أحمد بن إدريس رحمه الله، عن أبيه، عن محمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري، عن عليّ بن إسماعيل، وإبراهيم بن هاشم جميعاً، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم، قال: «سألته ـ يعني أبا عبد الله عليه السلام ـ هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله عزّ وجلّ؟ قال: لا، بل كان في علمه قبل أن ينشئ السماوات والأرض»[2].

٣ ـ عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعته يقول: كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه، كعلمه به بعد كونه»[3] وهي صريحة في أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد علمٌ

---

(١) التوحيد: ص١٣٥، الشيخ الصدوق، باب العلم ١٠، الحديث ٥.

(٢) المصدر نفسه: ص١٣٥، الحديث ٦.

(٣) الأصول من الكافي، كتاب التوحيد، باب صفات الذات، الحديث ٢: ج١ ص١٠٧.

تفصيليّ كما هو واضح من تعبيره عليه السلام بقوله: «كعلمه به بعد كونه».

٤ ـ عن أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور. قال: قلت: فلم يزل الله متكلّماً؟ قال: إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزليّة، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلّم»[1].

٥ ـ عن أيّوب بن نوح أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عزّ وجلّ أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكوّنها أو لم يعلم ذلك حتّى خلقها وأراد خلقها وتكوينها، فعلم ما خلق عندما خلق وما كوّن عندما كوّن؟ فوقّع بخطّه: «لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء، بعدما خلق الأشياء»[2].

علمه بالممتنع لو كان كيف يكون

أشارت بعض النصوص الروائيّة إلى أنّ الله تعالى يعلم ما كان وما سيكون وكذلك يعلم بالممتنع لو وُجد كيف يوجد، ومن هذه الروايات ما ورد عن الحسين بن بشّار عن أبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام قال: «سألته: أيعلم الله الشيء الذي لم يكن لو كان كيف كان يكون؟ قال: إنّ الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء؛ قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٩)، وقال لأهل النار: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (الأنعام: ٢٨)؛ فقد علم عزّ وجلّ أنّه لو ردّهم لعادوا لما نُهوا

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، باب صفات الذات وصفات الفعل، الحديث ١: ص١٣٩.

(٢) الأصول من الكافي، كتاب التوحيد، باب صفات الذات، الحديث ٥: ج١ ص١٠٧.

عنه، وقال للملائكة لمّا قالت: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠) فلم يزل الله عزّ وجلّ علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها، فتبارك الله ربّنا وتعالى علوّاً كبيراً، خلق الأشياء وعلمه بها سابق لها كما شاء، كذلك ربّنا يزل عالماً سميعاً بصيراً»[١].

علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد عين الذات

من الروايات التي أشارت لذلك ما ورد عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «علم الله لا يوصف منه بأين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يبان الله منه، وليس بين الله وبين علمه حدّ»[٢]. والرواية صريحة في أنّ علمه تعالى عين ذاته؛ إذ لو كان زائداً على الذات لكان بينه وبين الذات حدّ، وهو ما تنفيه الرواية.

علمه قبل الإيجاد تفصيلي

من الروايات التي تدلّ على أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد علم تفصيليّ وأنّه عين الذات ما ورد عن عبد الله بن مسكان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان، أم علمه عندما خلقه وبعدما خلقه؟ فقال: تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعدما كوّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان»[٣].

وكذلك ما تقدّم في قوله عليه السلام: «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا

---

(١) عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق: ج٢ ص١٠٩.

(٢) التوحيد، الشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص١٣٨.

(٣) المصدر نفسه: ص١٣٧.

معلوم... فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»[١].

فهاتان الروايتان ونحوهما من الروايات تدلاّن بوضوح على أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد علمٌ تفصيليّ كما هو واضح من تعبيره عليه السلام: «وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم».

المسألة الرابعة: علم الواجب بالأشياء بعد الإيجاد

استدلّ المصنّف على علم الواجب بالأشياء بعد الإيجاد بما تقدّم من أنّ جميع ما سوى الواجب تعالى من موجودات، هي معاليل تنتهي إليه سواء بواسطة أو بوسائط ـ بناءً على مذهب المشّاء، بخلاف مبنى الحكمة المتعالية الذي يذهب إلى أنّه تعالى علّة قريبة لجميع الممكنات ـ وعلى الأساس فإنّ جميع الممكنات روابط متعلّقة به تعالى حاضرة عنده بوجوداتها، فالواجب تعالى عالم بها بعد إيجادها، وحيث إنّ العلم هو حضور مجرّد لمجرّد آخر، فتكون الأشياء معلومة له تعالى، أمّا سنخ هذا العلم وهل هو علمٌ حضوريّ أم حصولي، فسيأتي في المسألة اللاحقة.

ويسمّى هذا السنخ من العلم بالعلم الفعلي الذي هو عين الفعل وهو متغيّر بتغيّر الفعل، بخلاف العلم بالأشياء قبل الإيجاد الذي هو علم ذاتيّ بسيط لا يتغيّر وهو عين الذات المتعالية.

المسألة الخامسة: علمه تعالى بالموجودات قبل إيجادها وبعده علمٌ حضوريّ

* الاستدلال على أنّ علم الواجب تعالى بالموجودات قبل الإيجاد علم حضوريّ، يتمّ من خلال مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ الواجب تعالى يعلم ذاته بذاته علماً حضورياً.

كما تقدّم في المسألة الأولى.

---

(١) الكافي، الكليني: ج١ ص١٠٧.

المقدّمة الثانية: أنّ علمه بالأشياء قبل الإيجاد عين الذات.

كما تقدّم في المسألة الأولى أيضاً.

النتيجة: أنّ الواجب تعالى يعلم بالأشياء قبل إيجادها علماً مساوقاً لعلمه بذاته وهو العلم الحضوري.

* أمّا الاستدلال على أنّ علمه تعالى بالأشياء بعد الإيجاد علم حضوريّ، فهو لما تقدّم من أنّه تعالى يعلم جميع المخلوقات بنفسها وأنّها حاضرة عنده تعالى بوجوداتها ـ لا بتوسّط صورها ليكون علماً حصولياً ـ إذ علمه تعالى بالموجودات بوجوداتها الخارجيّة، ووجوداتها الخارجيّة عين علمه تعالى بها في مرتبة الفعل لا في مرتبة الذات، كما تقدّم في المسألة السابقة، فالأشياء جميعاً معلومة له علماً حضوريّاً في مرتبة وجوداتها، وحيث إنّ العلم لا يتعلّق بالمادّة والمادّيات مباشرة؛ لأنّ التجرّد شرط في العلم والعالم والمعلوم، كما تقدّم في مرحلة العالم والمعلوم[1]، فعلى هذا يكون المعلوم هو الموجودات المجرّدة بأنفسها، أمّا الموجودات المادّية فبصورها المجرّدة.

إشكال

إن قيل: إنّ قولكم إنّ الواجب تعالى يعلم بالموجودات المادّية بصورها المجرّدة، يعني أنّ الوجودات المادّية معلومة للواجب بالعرض لا بالذات، ومعنى ذلك أنّ الواجب لا علم له بالموجودات المادّية.

فالجواب: يوجد في المقام قولان:

القول الأوّل: وهو ما اختاره شيخ الإشراق ـ كما سيأتي تفصيله ـ من أنّ جميع المخلوقات مجرّدة كانت أم مادّية، حاضرة عند الواجب تعالى، ويعلمها بعلم حضوريّ.

---

(١) انظر نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٢٠.

القول الثاني: وهو ما اختاره المصنّف من أنّ الموجودات المادّية معلومة للواجب تعالى بوجوداتها المجرّدة، وقد تقدّم في المرحلة الحادية عشرة أنّ هنالك عوالم أخرى فوق عالم المادّة وهي عالم المثال المجرّد عن المادّة دون آثارها، وعالم العقل المجرّد تجرّداً تامّاً ذاتاً وفعلاً، كما أشار إلى ذلك المصنّف بقوله: «إنّ للوجود الإمكاني ـ وهو فعله تعالى ـ انقسامات، منها: انقسامه إلى مادّي ومجرّد، وانقسام المجرّد إلى مجرّد عقليّ ومجرّد مثاليّ. وأشرنا هناك إلى أنّ عوالم الوجود الكلّية ثلاثة: عالم التجرّد التامّ العقلي، وعالم المثال، وعالم المادّة والمادّيات. فالعالم العقلي مجرّد تامّ ذاتاً وفعلاً عن المادّة وآثارها، وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون آثارها من الأشكال والأبعاد والأوضاع وغيرها»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ الواجب تعالى يعلم الموجودات المادّية من خلال وجودها المجرّد المثالي أو العقلي، لا بوجوداتها المادّية.

والدليل على ذلك ما تقدّم من أنّ العلم هو حضور أمر مجرّد لأمر مجرّد، وعلى هذا فلا يمكن للموجودات المادّية أن تكون حاضرة ومعلومة للواجب تعالى، وهذا لا يعني نقص في علم الواجب تعالى أو عجز في قدرته تعالى على العلم بذلك؛ لأنّ مرجع ذلك هو عدم قابليّة الموجودات المادّية لتكون حاضرة عند الواجب بوجوداتها المادّية الخارجيّة.

قال صدر المتألّهين: «إنّ أكثر الأقوام ذاهلون عمّا حقّقناه من أن لا حضور لهذه المادّيات والظلمات عند أحد ولا انكشاف لها عند مباديها إلاّ بوسيلة أنوار علميّة متّصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهيّاتها الموجودة بها»[2].

وقال السبزواري في تعليقته على الأسفار: «وإن سألت عن الحقّ فأقول عدم كون هذه المادّيات والظلمات أنواراً علميّة إنّما هي بالنسبة إلينا، وأمّا

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشرة: ص٣١٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٦٤.

بالنسبة إلى المبادئ العالية وخصوصاً بالنسبة إلى مبدأ المبادئ فهي علوم حضوريّة فعليّة ومعلومات بالذات وإن لم يكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم العنائي الذاتي، فحصولها للمادّة ينافي العلم فينا؛ إذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نائلين لها، وأمّا بالنسبة إلى المحيط بالمادّة وما فيها، فحضورها للمادّة حضور له إذ لم يشذّ المادّة عن حيطته بل حضورها له بنحو أشدّ؛ لأنّ لها حضوراً للفاعل بالوجوب لأنّ نسبة المعلول إلى فاعله بالوجوب...»[1].

وقال المصنّف: «إنّ العلم وهو حضور شيء لشيء يساوق الوجود المجرّد لكون ما له من فعليّة الكمال حاضراً عنده من غير قوّة، فكلّ وجود مجرّد يمكنه أن يوجد حاضر المجرّد غيره أو يوجد له مجرّد غيره، وما أمكن لمجرّد بالإمكان العامّ فهو له بالضرورة. فكلّ عالم فهو مجرّد وكذا كلّ معلوم، وينعكسان بعكس النقيض إلى: أنّ المادّة وما تألّف منها ليس بعالم ولا معلوم، فالعلم يساوق الوجود المجرّد، والوجودات المادّية لا يتعلّق بها علم ولا لها علمٌ بشيء، لكنّ لها ـ على كونها مادّية متغيّرة متحرّكة لا تستقرّ على حال ـ ثبوتاً من غير تغيّر ولا تحوّل لا ينقلب عمّا وقع عليه. فلها من هذه الجهة تجرّد، والعلم سارٍ فيها كما هو سارٍ في المجرّدات المحضة العقليّة والمثاليّة»[2].

ويتفرّع على ما تقدّم ما يلي:

١ ـ إنّ جميع العلوم المتقرّرة في مراتب الممكنات ـ من العلل المثاليّة والعقليّة وكذا العلوم الحاصلة للإنسان في مرتبته المثاليّة أو العقليّة ـ هي علوم له تعالى.

والدليل على ذلك هو أنّ هذه العلوم جميعاً وجودات قائمة بوجود غيرها، قيام الرابط بالمستقلّ، فهذه العلوم وعقولها قائمة بالواجب تعالى، بل

---

(١) تعليقة المحقّق السبزواري على الأسفار، مصدر سابق: ج٦ ص ١٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١٧ ص٣٨٢.

هي علمه أوّلاً وبالذات، وعلم للعقول ثانياً وبالغير، لأنّ وجود هذه العقول المثاليّة والعقليّة متقوّمة وجوداً بالواجب تعالى.

٢ ـ إنّ صفة السميع والبصير ليستا من الصفات الذاتيّة وراء العلم، لأنّ السمع والبصر فرعان من شؤون العلم.

فكما أنّ للواجب تعالى مرتبتين من العلم بالأشياء، علم في مرتبة ذاته المتعالية، وعلم في مرتبة الفعل، فإنّ الله تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات في مرتبة الذات وفي مرتبة الفعل.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «وقد تحقّق في ما تقدّم».

في الفصل الثاني عشر من المرحلة الحادية عشرة.

• قوله ﷺ: «وقد تقدّم أيضاً».

هذا شروع في المسألة الثانية وهي علم الواجب تعالى بالأشياء قبل الإيجاد. والمراد بقوله (قد تقدّم)؛ أي في الفصل الرابع من هذه المرحلة، وكذا في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

• قوله ﷺ: «فلا كمال وجوديّاً».

هذا القيد (وجوديّاً) هو قيد احترازيّ، أي المراد بالكمال ما كان كمالاً وجوديّاً، احترازاً من الكمال الذي هو لمرتبة معيّنة من الوجود، كما تقدّم تفصيله في الأبحاث السابقة.

• قوله ﷺ: «علماً تفصيليّاً في عين الإجمال».

المراد من الإجمال في المقام ليس هو العلم المبهم المقابل للعلم التفصيلي، بل المراد من العلم الإجمالي في المقام هو العلم البسيط، الذي فيه جميع العلوم التفصيليّة وهو الخلاّق لها، كملكة الاجتهاد التي هي منبع ومصدر جميع تفاصيل الأحكام الشرعيّة، وعلى هذا يكون العلم الإجمالي في المقام أقوى من

العلم التفصيلي، بخلاف العلم الإجمالي في علم الأصول الذي يكون أضعف من العلم التفصيلي الأصولي كما هو واضح. وقد تقدّم الكلام مفصّلاً حول هذا النحو من العلم في المرحلة الحادية عشرة.

• قوله ﷺ: «وقد تقدّم أيضاً أنّ ما سواه».

هذه إشارة إلى المسألة الثالثة وهي أنّ علم الواجب تعالى بالأشياء قبل إيجادها هو علمٌ إجماليّ في عين الكشف التفصيلي.

• قوله ﷺ: «بواسطة أو بوسائط».

بواسطة كما في الصادر الأوّل، وبوسائط كما في غير الصادر الأوّل. ومن الواضح أنّ هذا البيان في ضوء مبنى المشّاء، أمّا على مبنى الحكمة المتعالية فالواجب تعالى هو العلّة القريبة لجميع المخلوقات كما سيأتي بيانه في الفصل الرابع عشر، وقد تقدّم أيضاً في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة.

• قوله ﷺ: «كما أنّه عليم خبير».

معنى العليم هو العالم بالسرّ والعلانيّة، والخبير هو العالم بكُنه الشيء المطّلع على حقيقته، وهما من أسماء الله تعالى.

قال ابن الأثير: «إذا اعتبر العلم مطلقاً فهو العليم، وإذا أُضيف إلى الأمور الباطنة فهو الخبير، وإذا أُضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد»[1].

وفي موضع آخر قال: «العليم هو العالم المحيط علمه بجميع الأشياء ظاهرها وباطنها، دقيقها وجليلها، على أتمّ الإمكان»[2].

وقال الطريحي: «الخبير: العالم بما كان وما يكون لا يعزب عنه شيء ولا يفوته، فهو لم يزل خبيراً بما يخلق، عالماً بكنه الأشياء، مطّلعاً على حقائقها»[3].

---

(١) النهاية، ابن الأثير: ج٢ ص٥١٣، لسان العرب: ج٣ ص٢٩٣.

(٢) النهاية، ابن الأثير: ج٣ ص٢٩٣.

(٣) مجمع البحرين: ج١ ص٦١٨.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهارس التفصيلية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الآيات

رقم الآية　　　　　　　　　　　　رقم الصفحة

الفاتحة

البقرة

آل عمران

النساء

الأنعام

الأعراف

يوسف

ابراهيم

طه

الأنبياء

الشعراء

الروم

لقمان

سبأ

فصلت

الشورى

الزخرف

الجاثية

الرحمن

الحديد

الحشر

الملك

الشمس

الضحى



فهرس الأحاديث

فهرس المصادر

١. **نهج البلاغة، ١٢، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٨٣**

وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضيّ من كلمات الإمام عليه السلام، ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلمية: الدكتور صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم.

٢. **الاحتجاج، ٣٢**

تأليف أبي منصور أحمد بن علي بن طالب الطبرسي (ت: ٥٤٨ هـ)، تحقيق السيد محمد باقر الخرسان، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ.

٣. **الإشارات والتنبيهات، ٤١، ٤٢، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٩٣، ١٠١، ١٠٢، ١٥٩، ١٨٠، ١٨٣، ٣٩٥**

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، سنة ١٤٠٣هـ.

٤. **الإلهيات، ٣٥٣**

الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.

٥. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ١٦، ٣٢، ١٣٥، ٢٥٥**

تأليف: العَلَم العلاّمة الحجّة فخر الأمّة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة المصحّحة ١٤٠٣هـ.

٦. **بحوث في علم النفس الفلسفي، ١١٥**

تقريراً لدروس سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم: الشيخ عبدالله الأسعد، الطبعة الثالثة: ١٤٢٦هـ.

٧. **بداية الحكمة، ٩، ٢٠، ٢٢، ٢٠٩، ٢٤٧، ٢٥٨، ٣١٩، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤٨، ٣٧٠، ٣٧١**

لمؤلّفه العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ.

٨. **التحصيل، ١٨٩**

بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهّري، كليّة الإلهيات.

٩. **تحف العقول عن آل الرسول، ٣١، ٣٣، ٥٣، ٢٥٨**

لمؤلّفه الشيخ الثقة الجليل الأقدم، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤٠٤هـ.

١٠. **التعليقات، ٣٣، ٤٥، ١٠٥، ٢٣١، ٢٦٣، ٣٣٥، ٣٦٧، ٤١٥**

ابن سينا، حقّقه وقدّم له: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.

١١. **تعليقة أبي الحسن الشعراني على «شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني»، ٢٥٦**

تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران، ١٣٨٤ هـ.

١٢. **تعليقة على نهاية الحكمة، ٤٦، ١٨١، ٢١٩**

الأستاذ مصباح يزدي.

١٣. **تعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ٥٧، ٢٥٢**

تأليف: ميرزا مهدي مدرّس آشتياني، تحقيق: عبد الجواد فلاطوري

ومهدي محقّق.

١٤. **تفسير العياشي، ٢٦**

تأليف: الشيخ أبي النضر محمد بن مسعود العيّاشي، المتوفّى نحو ٣٢٠هـ.

تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، قم.

١٥. **التوحيد، ١٦، ٣٢، ٣٣، ٢٣٧، ٢٥٤، ٢٥٥، ٣٦٢، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٢، ٤٠٢، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١**

للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي، المتوفّى ٣٨١هـ صحّحه وعلّق عليه: المحقق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة السابعة: ١٤٢٢هـ.

١٦. **التوحيد؛ بحوث في مراتبه ومعطياته، ٣٤٩**

للسيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م، دار الصادقين.

١٧. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٩، ١١، ١٦، ٢١، ٢٧ـ ٢٩، ٣٩، ٣٤، ٣٨، ٤٣، ٤٥، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٩، ٦٣، ٦٨ـ٧٥، ٨٨، ٩٠، ٩١، ٩٦، ٩٧، ١٠٣ـ١٠٦، ١٠٩، ١١٥، ١٢١، ١٢٣، ١٢٧ـ ١٣٦، ١٤٣، ١٤٨، ١٥٦، ١٦٠ـ ١٦٣، ١٦٦، ١٦٧، ١٧١ـ١٧٧، ١٨١، ١٨٤، ١٩١ـ١٩٤، ٢٠٤، ٢١٠ـ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٦ـ٢٢٩، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٥٠ـ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٦٠ـ٢٦٢، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٤، ٣٠٣، ٣١٤، ٣٢٠، ٣٣٤، ٣٤٨، ٣٥٩، ٣٨٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤١٠ـ٤١٧، ٤٢٤، ٤٢٥**

لمؤلّفه: الحكيم الإلهي صدر الدّين محمد الشيرازي، (ت: ١٠٥٠هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ.

١٨. **درر الفوائد، ٢١، ٥١، ١٤١، ١٤٢، ١٥٦، ٢٦٥**

تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف الحاج الشيخ محمد تقي الآملي، مؤسّسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ .

١٩. **الرسائل التوحيدية، ٣٢٢، ٣٥٨، ٣٩٧**

العلاّمة الطباطبائي، تحقيق صباح الربيعي، الطبعة الأولى، مكتبة فدك لإحياء التراث.

٢٠. **روضة الواعظين، ٨**

محمد بن الفتّال النيسابوري، تحقيق السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، انتشارات الشريف الرضي، قم المقدسة.

٢١. **شرح توحيد الصدوق، ٢٣٧**

للعارف الربّاني القاضي سعيد محمد بن محمد مفيد القمّي (١٠٤٩ـ ١١٠٧هـ) ، صحّحه وعلّق عليه: الدكتور نجف قلي حبيبي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ.

٢٢. **شرح الحكمة المتعالية، ٦٦، ٩٥**

الشيخ جوادي آملي، القسم الأوّل من الجزء السادس من الأسفار، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ.

٢٣. **شرح رسالة المشاعر للاهيجي، ٣٧**

٢٤. **شرح المنظومة، ٦٨**

تأليف: الأستاذ مرتضى المطهّري، ترجمة: عبد الجبّار الرفاعي، قسم الدراسات الإسلاميّة ـ مؤسّسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٥. **شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، ١٤٠**

للمحقّق السيّد الشريف علي بن محمّد الجرجاني، المتوفّى ٨١٢ هـ ، ويليه حاشيتا السيالكوني والجلبي، منشورات الشريف الرضي.

٢٦. الشفاء (المنطق)، ٤٣، ٤٨، ١٦٠

ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.

٢٧. شناخت در قرآن، ٣٩

آية الله جوادي آملي، مديرية الحوزة العلمية، قم، (المعرفة في القرآن).

٢٨. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ١٠٤

للحكيم الإلهي العارف الشيخ عبد الرزّاق اللاهيجي.

٢٩. عيون أخبار الرضا عليه السلام للصدوق، ٤٢١

٣٠. غرر الفرائد وشرحها (شرح المنظومة، قسم الحكمة) للحكيم المتأله السبزواري، ٥٦، ٦٨، ١١٤، ١٢٤، ٢١١، ٢٥٣، ٣٣٦

علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ.

٣١. فصوص الحكم للفارابي، ٢٧٤

٣٢. الفلسفة، ٤٦، ١٥٨

شرح كتاب الأسفار الأربعة، تقريراً لأبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٣٣. القواعد الفلسفية الكلية في الفلسفة، ٣٤٩

غلام حسين إبراهيمي، ديناني، الطبعة الثانية، طهران ١٩٧٨م.

٣٤. الكافي، ٨، ٣٣، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٥٧، ٣٨٠، ٣٨١، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٢

ثقة الإسلام أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الرابعة، ١٤٠١هـ.

٣٥. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ٤٩، ١٠٠، ١٣٩، ١٤٢، ١٦١**

تأليف: العلاّمة الحلّي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: الأستاذ حسن حسن زاده الآملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، تاريخ الطبع: ١٤٠٧هـ.

٣٦. **لسان العرب، ٤٠١، ٤٢٧**

ابن منظور، ١٤٠٥، نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران.

٣٧. **اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية، ٦٩**

تأليف: صدر الدّين الشيرازي، شرح الدكتور عبد المحسن مشكاة الديني، مؤسّسة آكاه (الوعي).

٣٨. **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ١٠٢، ١٣٦، ١٧٨، ٤١٤**

فخر الدّين الرازي، مكتبة الأسدي، بطهران.

٣٩. **المبدأ والمعاد، ٢٩، ٤٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٦٥، ١٨١، ٣٢١**

تأليف: صدر الدّين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، مقدّمة وتصحيح: سيّد جلال الاشتياني.

٤٠. **مجمع البحرين، ٤٠١، ٤٢٧**

الشيخ الطريحي، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة.

٤١. **مجموعات مصنفات شيخ الإشراق ـ المشارع والمطارحات، ١٦١، ١٨٦، ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٦٦**

تصحيح ومقدّمة: هنري كوربن، مركز العلوم الإنسانية.

٤٢. **محاضرات في أصول الفقه، ٣٦٩**

تقرير بحث الخوئي للفيّاض، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

٤٣. مصباح الشريعة المنسوب إلى الامام الصادق عليه السلام، ٨
مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى.

٤٤. المطالب العالية من العلم الإلهي، ١٥٨، ١٧٨، ١٨٢
الإمام فخر الدّين الرازي، المتوفّى سنة ٦٠٦هـ، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ.

٤٥. معجم المطبوعات العربية، ٢٧٤
إليان سركيس، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ.

٤٦. مفاتيح الجنان للشيخ عباس القمّي رحمه الله، ٣٣، ٥٣

٤٧. الملل والنحل، ١٣٣، ٢٥٠، ٣٦٠، ٣٦١
لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٢هـ.

٤٨. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ٣٦٠
الباحث العلاّمة محمّد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: الدكتور رفيق العجم.

٤٩. الميزان في تفسير القرآن، ٢٦، ٣٢، ٦٠، ٢١٩، ٢٣٥، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٩، ٣٤٩، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٨٣، ٤٢٥
للعلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.

٥٠. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ١٩٢
الشيخ الرئيس، الطبعة الثانية، جامعة طهران، سنة ٢٠٠٠م.

٥١. نهاية الحكمة، ٢٥، ٢٨، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ٥٣، ٥٧، ٦١، ٦٥، ٧١، ٧٣، ٧٦ ـ ٨٩، ٩٩، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٩، ١٢٤، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٧، ١٦٠،

١٦٧، ١٧٠، ١٧١، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٤، ١٨٧ـ ١٩١، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٥٤ـ٢٥٨، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٣، ٣٣٢، ٣٣٧، ٣٧١، ٣٩٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٣، ٤٢٤

العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤ هـ.



فهرس المحتويات

الفصل الثاني

في بعضٍ آخرَ ممّا أقيمَ على وجودِ الواجبِ تعالى من البراهين

الفصل الثالث

في أنّ الواجب لا ماهيّة له

الفصل الرابع
في أنّ الواجب تعالى غير مركّب من أجزاء خارجيّة ولا ذهنيّة

الفصل الخامس

في توحيد الواجب لذاته وأنه لا شريك له في وجوب الوجود

الفصل السادس
في توحيد الواجب لذاته في ربوبيّته وأنّه لا ربّ سواه

الفصل السابع

في أنّ الواجب بالذات لا مشاركَ له في شيءٍ من المفاهيم من حيث المصداق

الفصل الثامن

في صفاتِ الواجبِ بالذاتِ على وجهٍ كلّي وانقسامِها

الفصل التاسع
في الصفاتِ الذاتيةِ وأنّها عينُ الذاتِ المتعالية

الفصل العاشر
في الصفاتِ الفعليةِ وأنّها زائدةٌ علَى الذات

الفصل الحادي عشر

في علمه تعالى

الفهارس التفصيلية

